ODO CASEL

EL MISTERIO DEL CULTO CRISTIANO

Traducción directa de la tercera edición alemana

Con una introducción de
D. FÉLIX LÓPEZ DE MUNAÍN

EDICIONES «DINOR»
SAN SEBASTIÁN
1953

Nihil obstat:
DR. LUIS MINER
Censor

Imprimatur:
DR. JOSEPHUS SUDUPE
Vic. Gen.
S. Sebastiani 26 Maii 1953

Título original alemán:

DAS CHRISTLICHE KULTMYSTERIUM 3. ed.

Copyright by Verlag Riedrich Pustet Regensburg

Imprimi potest:
DR. ANDREAS BACK
Provincial
FRANKFURT/MAIN 3.IX.52

Exclusiva de derechos para
la publicación en español,
por Ediciones «DINOR»
San Sebastián

Artes Gráficas Grijelmo, S. A.—Uribitarte 4.—Bilbao.

INTRODUCCIÓN

Al presentar al público de habla española la traducción de EL MISTERIO DEL CULTO CRISTIANO, de Odo Casel, parece obligado hacerlo preceder de unas notas acerca de su autor —casi desconocido en nuestra patria— y de su significación dentro del llamado Movimiento Litúrgico contemporáneo.

I

ODO CASEL Y EL MOVIMIENTO LITÚRGICO

Este movimiento, desde las últimas décadas del pasado siglo, viene preocupándose de llevar al pueblo fiel el conocimiento, la compresión y la vivencia del culto católico. Debido a su influjo, el pueblo cristiano va entrando cada día más profundamente en el sentido de la liturgia y participando más conscientemente y con mayor gusto y provecho en sus ceremonias. Como consecuencia, va siendo cada día más rara esa absurda disociación entre el sacerdote, que interviene activamente en las ceremonias del culto, y el pueblo que asiste a ellas de una manera maquinal sin entender lo que se dice, sin atender a lo que se hace en el altar, preocupado tan sólo —en el mejor de los casos— de

vivir su piedad particular y personal entre rezos y devociones al margen de la liturgia.

Hoy es corriente, en los templos católicos de todos los países, ver a los fieles que siguen atentamente con su misal las ceremonias de la Santa Misa, y en las grandes solemnidades asisten a los Divinos Oficios con un interés y una compenetración que en tiempos no lejanos eran desconocidos casi por completo. Con ello ha desaparecido el peligro de convertir a la Liturgia Sagrada en un culto prácticamente esotérico, cuyo significado quedaba reservado, de hecho, a la más o menos cuidadosa comprensión del clero.

La Liturgia, como lo indica su mismo nombre, es la obra o servicio del pueblo, y en su concepto incluye, por consiguiente, la exigencia de que el pueblo se percate lo más perfectamente posible de lo que, como representante suyo y en su nombre, realiza el sacerdote. De aquí, que son dignos de toda alabanza y deben ser apoyados con toda la fuerza, quienes se consagran por entero a conseguir esta penetración del sentido litúrgico entre los fieles. Pío XII, en su Encíclica *Mediator Dei* sobre la Sagrada Liturgia, reconoce expresamente el poderoso impulso que el Movimiento Litúrgico contemporáneo ha recibido de los monasterios benedictinos en todo el mundo, que se han convertido en poderosos focos de irradiación de esa vida litúrgica en la que el monje benedictino ha encontrado siempre la fuente perenne de su espiritualidad y el medio más apropiado para unirse místicamente a Cristo.

Pero los religiosos benedictinos no se han contentado

con vivir esa vida litúrgica e irradiarla en torno suyo. Con verdadera ilusión de enamorados le han consagrado todas sus preocupaciones, incluso de orden intelectual, consagrando a su mejor comprensión su talento y su trabajo de por vida. Han estudiado los documentos de la antigüedad cristiana para mejor enmarcarla en sus lejanos orígenes, han rebuscado la fe de nacimiento de las más pequeñas ceremonias, han escudriñado su más profundo sentido, y con ello han activado el interés de los doctos por la Liturgia, realizando de esta manera una verdadera labor de apología del Cristianismo.

a) *El Movimiento Litúrgico en Alemania.*

En Alemania, sobre todo, el Movimiento Litúrgico tomó una orientación marcadamente científica. Ocurrió esto particularmente por influjo del benemérito abad de María Laach, P. Ildefonso Herwegen. Solesmes, cuna del Movimiento Litúrgico contemporáneo, había llevado a Alemania el sentido y aprecio del culto a través de la Congregación de Beuron, debida a Mauro Wolte educado en Solesmes y que irradió por Alemania, calladamente, pero con evidente eficacia, el espíritu litúrgico. Pero sólo cuando Herwegen se dió cuenta de que la peculiar idiosincracia del pueblo alemán exigía una variación en las características del impulso litúrgico que procedía de Francia, le dió la impronta científica, se convirtió propiamente en lo que los alemanes dan en llamar un Movimiento (Bewegung).

La tradición filosófica del pueblo alemán demuestra

que los alemanes necesitan llegar a la acción a través de la idea antes que por el sentimiento. Los grandes movimientos políticos y sociales han nacido siempre de un determinado pensamiento filosófico, que ha encontrado acogida en las inteligencias, ha provocado una profunda convicción que, a su vez, ha cristalizado en un movimiento colectivo que busca la realización. Para que Alemania se sumara al Movimiento Litúrgico, Herwegen trató de convertirlo ante todo en científico, estudiando sus raíces dogmática e histórica, y de esta manera llegar a la convicción de que el Cristianismo vivido íntegramente es inseparable de la Liturgia, que ésta no es más que la perpetuación de los elementos esenciales del Cristianismo. Los monjes de María Laach, bajo la direción de Herwegen, se convirtieron en los animadores del renacimiento litúrgico, al que dieron las ideas fundamentales que conquistaron para el Movimiento a la intelectualidad católica alemana. Herwegen no sólo imprimió en sus monjes este impulso por el apostolado litúrgico, sino que animó y apoyó a cuantos, ganados para la idea, se contagiaron de su entusiasmo y, antes que nadie, Romano Guardini, el gran artista y teólogo, que con *El Espíritu de la Liturgia* logró captarse para el Movimiento a la juventud estudiosa católica. Herwegen estableció íntimo contacto con la Akademikerverband (Federación católica de hombres de carrera) y por su medio llegó a todos los ambientes intelectuales.

María Laach multiplicó la publicación de obras que estudiaban la Liturgia desde todos los puntos de vista,

pero siempre con un carácter marcadamente científico. Así aparecieron las colecciones: ECCLESIA ORANS, MYSTERIUM, BETENDE KIRCHE, JARHBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, QUELLEN UND FORSCHUNGEN, todas las cuales llevaron a los católicos la sensación de que la Sagrada Liturgia era algo muy digno de ser vivido intensamente y que debía formar parte substancial de la vida de todo cristiano. Dentro de este espíritu y de estos renovadores impulsos es donde hay que colocar la vida y la obra de Odo Casel.

b) *Influjo de Odo Casel dentro del Movimiento.*

Vino al mundo en Koblenz-Lützel (Renania), no lejos, por tanto, de donde se estableció la abadía María Laach, el 27 de septiembre de 1886; frecuentó las escuelas populares en su ciudad natal y estudió Humanidades en Koblenz, Malmedy y Andernach, donde obtuvo el grado de bachiller. Pasó de allí a Bonn a estudiar filosofía clásica en 1905, pero pronto el contacto con Herwegen, la apacible paz que en María Laach se disfrutaba y, sobre todo, el sentimiento y la emoción de la vida litúrgica de la abadía le ganaron para la Orden Benedictina, donde hizo su profesión el 24 de febrero de 1907.

Herwegen, que vió en Casel un valiosísimo elemento para el Movimiento Litúrgico que había iniciado recientemente, después de cursada la filosofía e historia de la Iglesia en María Laach, le envió a Roma a terminar sus estudios en el Colegio de San Anselmo, en

el Monte Aventino, hoy elevado a la categoría de Instituto Pontificio.

En 1913 se doctoró en Sagrada Teología con un trabajo sobre la doctrina eucarística en San Justino Mártir. Terminada la carrera eclesiástica, Herwegen le envió de nuevo a Bonn para que terminase los estudios de Filología clásica interrumpidos por su vocación religiosa, coronándolos en 1919, en que recibió el grado de doctor con una disertación que fué publicada con el título *De philosophorum graecorum silentio mystico.*

Cuando retornó a María Laach, el monasterio estaba en plena efervescencia litúrgica y Casel se sumó con entusiasmo a aquella corriente de la que pronto se había de convertir en la más relevante figura. Penetrado del Misterio del culto en el que su alma sensible había encontrado las más puras emociones, consagró a su estudio su inteligencia no común y su voluntad tesonera, centrando sus estudios en la investigación del *Mysterium Christi*, de San Pablo, que él concebía como clave de toda la vida litúrgica. Desde entonces la consideración de la Liturgia Cristiana como celebración de los misterios y del culto como actualización de la obra redentora de Cristo, fué el eje alrededor del cual giró su vida espiritual como monje benedictino en la observancia religiosa y, como hombre de ciencia, su vida intelectual en sus valiosas investigaciones históricas y patrísticas en las que fué poco más o menos concretando su pensamiento que cristalizó en EL MISTERIO DEL CULTO CRISTIANO.

Estas ideas, ya en esbozo las había dejado entrever en su trabajo doctoral sobre San Justino y en el folleto publicado en la colección ECCLESIA ORANS «Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Literatur» (La Memoria de Cristo en la antigua literatura cristiana), aparecen por primera vez expuestas en toda su amplitud en 1921 en el volumen de la misma colección «Die Liturgie als Mysterienfeier» (La Liturgia en cuanto celebración de los Misterios). Por aquel mismo año toma a su cargo la publicación del «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», en el que año tras año va exponiendo el resultado de sus pacientes investigaciones en las antigüedades cristianas y en las obras de los Santos Padres, que cada vez le afianzaban más firmemente en su teoría. En esta misma publicación se defiende contra las contradicciones y ataques de que es objeto primeramente por parte del jesuíta Umberg, más tarde por parte de Eisenhofer, que impugna su concepción del sacerdocio en la antigua Iglesia y la relación que establece entre sacerdocio y profetismo. Finalmente, en 1932, publica «Das Christliche Kultmysterium», obra en la que recoge los más importantes trabajos que había publicado sobre la materia y completa su pensamiento que encuentra en esta obra su plena cristalización. En julio del pasado año se publicó en Paderborn una obra póstuma de Casel, *Mysterium des Kommenden*, en la cual aplica su teoría a las fiestas de Adviento, Navidad y Epifanía.

La publicación de esta obra agudizó las polémicas en curso e hizo que surgieran nuevas plumas a la palestra,

unas para impugnarla, como el P. Prüm, S. J., que discutió la relación que Casel establece entre los misterios paganos y los cristianos, y Hassens, S. J., que, como Umberg, ataca la esencia de su teoría, es decir, el concepto de Misterio.

Por otra parte, esta teoría se convirtió en la idea central a la que se vinculó la propaganda litúrgica en Alemania, no sólo desde la abadía de María Laach, sino también a través de la *Liturgische Zeitschrift*, cuyo director, Juan Piusk, aceptó de lleno la teoría de los misterios, persuadido de que sólo por ese camino se podía llegar a una plena comprensión y eficacia de la extensión del sentido litúrgico. Desde 1926, Pius Parzh, el más popular y emprendedor de los propagandistas liturgistas en Austria, se adhirió también a la teoría de Casel y con ello las ideas de éste se convirtieron en el móvil ideológico en el que se apoyó el Movimiento Litúrgico en Alemania, convirtiéndose Casel en uno de los más famosos y discutidos escritores católicos de su patria.

No podemos, sin embargo, atribuir a la influencia de Casel ninguno de los graves errores prácticos en que ha degenerado, a veces, el Movimiento Litúrgico en Alemania y que tan duramente ha fustigado Pío XII en su encíclica. Es verdad que estos errores están a veces vinculados en la mente de sus autores a determinados puntos de doctrina que pudieran encontrarse en sus obras, pero de ellas podemos afirmar lo que el Papa dice hablando del concepto de piedad subjetivo y objetivo, sobre el que volveremos más adelante. «To-

dos, sin embargo, podrán darse cuenta de que estas conclusiones... son completamente falsas, insidiosas y dañosísimas, aunque los principios arriba expuestos sean buenos».

El error no está en los principios, sino en las falsas consecuencias que ilegítimamente se ha pretendido deducir de ellos.

Cuando Pío XII en 1947 publicó en su encíclica *Mediator Dei*, algunos la consideraron como un golpe mortal a la teoría caseliana y renovaron por ello sus ataques apoyados en las palabras del Pontífice. Sin embargo, Casel y sus partidarios, con un exagerado optimismo, creyeron ver en ellas confirmada, por lo menos, la sustancia de su concepción del Misterio del culto. Entre los que con más entusiasmo defendió estos puntos de vista se distingue el benedictino Reetz, que en diversas ocasiones y, sobre todo, en su artículo publicado en la *Klerusblat* el 10 de abril de 1948, trató de identificar la doctrina de Casel con la sostenida por el Papa. Esto pareció en Roma una exageración y atrevimiento excesivo por cuanto se atribuían al Papa conceptos ajenos al sentido obvio de la encíclica y, por consiguiente, la Santa Sede creyó conveniente llamar la atención a su autor por medio de un documento emanado de la Suprema Congregación del Santo Oficio con fecha 25 de noviembre de 1948, sin que en él se contenga una condenación de la teoría del Misterio, sino sólo una advertencia de que para sostenerla no debe acudirse a la encíclica, cuyas palabras tienen, evidentemente, un alcance muy distinto.

Casel no pudo ser testigo de esta última etapa de la discusión, pues murió repentinamente de un ataque cerebral el 21 de marzo de 1948, inmediatamente después de la misa de Pascua, de la celebración del *Sacramentum Paschale*, en el que culmina ese Misterio del culto al que había *consagrado su vida por entero*.

II

CASEL Y SU TEORÍA DEL MISTERIO DEL CULTO CRISTIANO

a) *La noción del Misterio.*

Para Casel la palabra misterio no cierra su significado en el sentido clásico que tiene en Teología y que ha sido consagrado por el Magisterio Eclesiástico, según el cual entendemos por misterio propiamente dicho una verdad sobrenatural cuya comprensión supera todas las fuerzas del entendimiento creado y que forma el objeto de la revelación. Investigando pacientemente en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres y en los documentos de la antigüedad cristiana, ha sacado como conclusión que el misterio no es una verdad estática que hay que admitir con el entendimiento y hacer objeto de nuestra contemplación, sino algo esencialmente dinámico que hay que vivir y de lo cual hay que participar que compromete el ser entero del hombre que por esta participación en el Misterio queda completamente transformado.

Naturalmente, esto implica la aceptación de verda-

des que superan la capacidad del entendimiento, pero esto no es más que la condición previa; la esencia del Misterio consiste en que ha sido manifestado vitalmente para que sea actualizado por la Iglesia. Todo misterio se reduce al Misterio de Cristo, y éste debe ser vivido a través de la Vida del Cuerpo Místico de Cristo, que no es más que el Misterio de Cristo en cuanto participado y actualizado por la Iglesia. Comparándolo con los misterios paganos, lo define como «una acción sagrada y cultual en la que se actualiza, por medio de un rito, el hecho de la salvación» (pág. 136).

La teoría de Casel arranca del sentido paulino del «Misterio de Cristo» o «Evangelio de Cristo», conforme parece concebirlo San Pablo principalmente en su Epístola a los Colosenses. Cristo mismo es el sacramento que Dios ha revelado a los gentiles (I, 27). Este Cristo debe ser recibido por ellos, en Él deben estar enraizados, sobre Él debe su vida edificarse, de Él están llenos desde que, sepultados con Cristo en la representación de su muerte en el bautismo, han resucitado por medio de la fe en el poder de Dios que resucitó de entre los muertos (II, 6-15).

«Este Misterio abarca la Encarnación, por la que se hizo visible entre nosotros el Dios invisible, y la obra de la Redención, en la cruz, y culmina en la Resurrección, en la que el Señor reveló su gloria primero, es verdad, no a todo el mundo, sino a los testigos escogidos por Dios» (Hech. X, 40) y mediante ellos a la Iglesia. El plan redentor de Dios se rematará al final de los tiempos con la parusía sin velos del Señor.

Mientras tanto, la Iglesia vive en fe y de los misterios del culto de Cristo.

«Estos misterios del culto son una actualización y aplicación del Misterio de Cristo. Dios se manifestó al mundo por Cristo Hombre-Dios, continúa obrando sobre la tierra después de la glorificación de Cristo y, cabalmente, sólo por Él en cuanto Sumo Sacerdote. Esto se realiza en la ceremonia ordinaria de la distribución de la gracia en la Iglesia por la virtud del Misterio del culto, que no es otra cosa que el Dios-Hombre, prolongándose en el tiempo. Lleva, por tanto, como Éste, el doble carácter de la majestad divina que obra y del ocultamiento bajo los símbolos materiales tomados de lo de aquí abajo, que a la vez encubren y muestran.

Así es posible que el Señor, aunque se halle glorioso y manifiesto eternamente en los cielos, esté aún escondido, sin embargo, en la tierra, por más que esto no impide que despliegue ya ahora todo el poder de su gloria. La presencia de Dios en los misterios adopta, según esto, una posición media entre la vida terrestre de Cristo y su entronamiento glorioso en el cielo: la virtud divina está totalmente desplegada, pero exige toda la fe, aún no brinda la visión» (págs. 83-84).

El misterio se realizó en Cristo histórica y fundamentalmente y en nosotros se repite en formas figurativas y simbólicas, pero que son algo más que meras imágenes externas, ya que contienen algo que se desborda de la realidad de la nueva vida comunicada por Cristo.

Para Casel la liturgia no es otra cosa que la presencia mística de Cristo actualizada con su virtud y en su nombre por la Iglesia, que no sólo recuerda y representa, sino que repite y renueva de una manera misteriosa, pero real, el ciclo completo de la vida, pasión muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.

«Entiéndase la liturgia en el auténtico sentido primitivo, no en el sentido de un ritualismo elaborado y esteticista o de una ostentación deslumbrante y calculadora, sino en sentido de realización y presencialización del Misterio de Cristo en toda la Iglesia a través de los siglos para su santificación y clarificación, y entonces la liturgia de los misterios será la constatación central y esencialmente necesaria de la religión cristiana» (pág. 83).

A veces parece que Casel concibe toda la liturgia como un gran sacramento en el sentido teológico de la palabra, del cual no serían sino participaciones los siete sacramentos y cuya razón de sacramentalidad productora de gracia, se salvaría en todas las partes del simbolismo ritual, aun en aquellos que no pasan de meras ceremonias. Así, el año litúrgico no debe ser una transvivencia espiritual y una consideración de la vida de Cristo, ha de consistir más bien en una «unidad mística, crítica con el Kyrios Cristo Jesús, fin y compendio de la vida del cristiano», ha de ser «una inmersión en el espíritu, en la vida eterna».

«La Liturgia» renueva y se apropia los hechos más grandes de la redención, y no sólo medita e imita con buen ánimo la vida del Señor en todos sus pormeno-

res. Esto último lo podría hacer un no bautizado. Lo cristiano y católico es celebrar el *Mysterium Christi*. Hay que con-celebrarlo en una forma la más concreta y tangible, grandemente divina. No por nuestros propios pensamientos —¡cuán impotentes son éstos frente a las acciones de Dios!—, sino por la virtud del Espíritu de Dios. Pero, a su vez, tampoco esto reducido a unas ilustraciones o dones gratuitos, sino desde una dimensión de objetividad de la misma realidad espiritual. Los misterios litúrgicos nos representan las acciones salvificadoras del Señor, desde su Encarnación hasta su eterno poderío, con una *actualidad vivísima* y *concretísima*, pero de un modo divinamente espiritual, como corresponde a Dios, que es espíritu» (página 162).

La teoría de Casel aplicada a la Eucaristía, centro del culto litúrgico, encuentra fácil explicación dentro de la doctrina sacramentaria del Tridentino, ya que la Eucaristía realiza la presencialización de Cristo bajo las especies sacramentales como *Mysterium fidei*, que debe vitalmente infundirse en nosotros para hacernos conformes a Cristo y participantes de su influjo a través de su humanidad. De hecho, para Casel toda la Liturgia queda centrada en el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo, misterios que en la Eucaristía no solamente se simbolizan, sino que realmente se contienen.

Cuando trata de aplicarla a los demás sacramentos la exposición de Casel se hace un poco más obscura y no se ve con claridad cómo se salva esa presencia de

Cristo. Sin embargo, puede conservar todo su valor en cuanto hay en ellos una presencia, no del Cristo histórico y de carne, pero sí de su virtud sobrenatural y, por lo tanto, bien puede hablarse todavía, sin salirse de la ortodoxia de una presencia mística y real de Cristo.

Al extenderla al año litúrgico no llega a concretar bien su pensamiento y resulta de difícil comprensión. «Esa dimensión de la objetividad de la misma realidad espiritual» (objetivar, pneumatische Wirklichkeit) esa «actualidad vivísima y concretísima» de que habla Casel debían haber sido un poco más claramente designadas. No parece, sin embargo, que se salga de la ortodoxia desde el momento que no se ve en ellas una acción propiamente sacramental, sino una exigencia natural de la presencia del Espíritu de Cristo que realiza y acompaña los ritos que su Esposa ejecuta en la Liturgia.

A propósito del año litúrgico, alude Casel a la doble figura que representa Cristo: la de la historia y la de la fe. «Pero las dos son una... Nuestra redención se apoya en que Dios ha tomado realmente la carne y en que este hombre es el Hombre-Dios, que glorificado como Señor, se sienta en el trono a la derecha de Dios... El Cristo glorioso y pneumatizado subió una vez resucitado, al Padre, nos envía desde allí su Espíritu, permanece de asiento con una presencia invisible y sublime en la Iglesia y en la intimidad de las almas que creen y son bautizadas y tienen amor» (pág. 161).

Este texto ha podido dar lugar a falsas interpretaciones y exageraciones que Pío XII reprueba en su Encí-

clica cuando dice que «...están alejadas del verdadero sentido y genuino concepto de la liturgia aquellos escritores modernos que engañados por una pretendida mística superior, se atreven a afirmar que no debemos concentrarnos sobre el Cristo histórico, sino sobre el Cristo pneumático y glorificado» y no vacilan en afirmar que «en la piedad de los fieles no se ha verificado un cambio por el cual Cristo ha sido destronado con la ocultación del Cristo glorificado que vive y reina por los siglos de los siglos y está sentado a la diestra del Padre, mientras que en su lugar se ha introducido al Cristo de la vida terrenal». Aunque Casel alude con frecuencia al Cristo glorioso y al Espíritu de Cristo que es el que vive en el Misterio del culto, no parece que de ello se hayan de deducir las consecuencias que el Papa condena, puesto que pone de relieve la identidad entre ambos, y afirma que «si solamente paramentes en el Cristo de los misterios, nuestra fe flotaría en ámbitos vacíos» (pág. 161). De todas formas, hemos de tener presente ante todo la doctrina de la encíclica al enfrentarnos con los textos de Casel sobre el Cristo pneumático y glorificado.

El mismo Pontífice Pío XII, un poco más adelante aborda de lleno la cuestión de la liturgia como Misterio del culto en los párrafos que han dado lugar a las discusiones a que arriba aludíamos.

Dice así: «Por esto, el año litúrgico, al que la piedad de la Iglesia alimenta y acompaña, no es una fría inerte representación de hechos que pertenecen al pasado o una simple y desnuda reevocación de realida

de otros tiempos. Es, más bien, Cristo mismo, que vive en su Iglesia siempre y prosigue el camino de inmensa misericordia por Él iniciado con piadoso consejo en esta vida mortal, cuando pasó derramando bienes a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos, misterios que están perennemente vivientes y operantes».

En este párrafo el Papa parece hacerse propia la teoría de los Misterios, en cuanto pone de relieve la presencia de Cristo que vive en su Iglesia, que pone a las almas en contacto con sus misterios y las hace vivir por ellos, afirmando además la perpetuación del misterio de Cristo en la Liturgia. Fundados en estas palabras, Casel y sus partidarios creyeron poder batir palmas proclamando que Pío XII sancionaba sus teorías, hasta que vino el decreto del Santo Oficio, que se limitaba a recordar el texto de la Encíclica, que continúa precisamente aludiendo a sus teorías con las siguientes palabras: «pero no en la forma incierta y nebulosa de que hablan algunos escritores recientes, sino porque como nos enseña la doctrina católica y según la sentencia de los doctores de la Iglesia, son ejemplos ilustres de perfección cristiana y fuentes de gracia divina por los méritos e intercesión del Redentor, y porque perduran en nosotros en su efecto, siendo cada uno de ellos, en la manera adecuada a su índole particular, la causa de nuestra salvación».

Hay que tener en cuenta que el P. Benedicto Reetz, a quien directamente se dirige el Santo Oficio, se había propasado un tanto en su artículo haciendo afirmacio-

nes que no se encuentran en Casel. Refiriéndose a la presencia de Cristo en el Misterio del culto, Reetz había escrito: «De esta presencia del Misterio de la Redención en la cruz hasta afirmar la presencia de todo el «opus redemptionis» media sólo un paso. A mi parecer, nuestra Santa Liturgia no habla «como si» estos misterios de la Redención se hicieran presentes, sino que cuenta en sus textos con la presencia mística, es decir, sacramental (no histórica) de los misterios de la Redención» (l. c. p. 48).

El mismo Casel, si bien no usa en el texto de la expresión «sacramental», se sirve de ella en la nota de la página 112, y asimismo en diversos pasajes de sus otros escritos.

De todas formas, no está de más advertir que, aunque puede mantenerse el uso de esta expresión, no se le puede dar el alcance que en la teología tradicional tienen estas palabras, ni puede afirmarse en manera alguna que la Liturgia sea sacramento en el sentido propio que esta expresión tiene en las definiciones del Tridentino.

Al subrayar las palabras «quo modo catholica doctrina nos docet», quiere el Santo Oficio hacer resaltar que el Romano Pontífice, al aludir a la presencia de Cristo en los misterios, no pretende salirse lo más mínimo de la doctrina corriente de la Iglesia después del Concilio de Trento.

De todas formas, habrá que tener muy presente al tratar de interpretar la mente de Casel y asimilarse sus teorías, estos puntos esenciales que han sido tratados

en la encíclica de cuyo sentido como católicos no debemos pretender separarnos lo más mínimo.

c) *El origen de los Misterios.*

Para justificar sus teorías y defender el sentido del Misterio en el culto católico estudió Casel detenidamente los misterios que en el primer siglo de la era cristiana estaban en boga en el mundo helénico, en el que preferentemente se desarrolló la labor apostólica de San Pablo y que creyó ver en ellos confirmada su teoría. Sin admitir las conclusiones de los protestantes liberales y modernistas, se aparta de la concepción tradicional que pretendía reivindicar la completa independencia del culto católico de los misterios del paganismo.

Afirma expresamente que «Dios en su providencia hizo surgir ciertas formas religiosas que en realidad no podían llegar ni aun de lejos al contenido cristiano, pero que pudieran ofrecer palabras y fórmulas para traducir en módulos humanamente inteligibles lo nuevo e inaudito» (pág. 92). Estos misterios «hicieron posible la encarnación en lo temporal de la realidad enteramente nueva e inatisbable del Nuevo Testamento» (página 95).

San Pablo, para hacer comprensible a los paganos del mundo griego familiarizados con los misterios del culto helénico el misterio oculto de Cristo, se vió precisado a servirse de aquellas fórmulas que hacían posible una comprensión humana de las verdades insondables que encerraba.

«El estilo enteramente nuevo del culto a Dios de la comunidad cristiana no podía expresarse con los antiguos términos del lenguaje oficial en el culto judío o helénico. Se representaba sólo la imagen...» (pág. 95).

«Junto a esto, las comunidades de Cristo, sin templo, sin altar, reunidos en casas sencillas en torno a una mesa sobre la cual había pan y vino. Sobre éstas dice el que preside la reunión la eucaristía. Se renueva la memoria del Crucificado y Resucitado. Un banquete de hermanos forma y une la comunidad.

¿Era esto sencillamente un culto en el sentido antiguo?

Ciertamente que los cristianos afirmaban que allí está el *único verdadero* sacrificio, ya que en él se ofrece místicamente Cristo por su Iglesia y con ella le infunde su Espíritu. Aquí fué el fracaso del culto de los judíos y de los paganos. Este obrar místicamente en conjunto de Cristo y de su Iglesia pudo ser aclarado, por lo general, en cierta medida por el lenguaje de los misterios; pero antes tuvieron que ser depurados de todo lo natural y sublimados» (pág. 96).

Observa Casel que ya los escritores de la primitiva Iglesia habían hecho resaltar esta semejanza entre los misterios paganos y el culto católico. Afirma también que «fueron efectivamente tomados muchos ritos antiguos para embellecer y adornar la sencillez del culto cristiano» (pág. 97). Esta semejanza fuera también causa de que los paganos comprendieran mejor el misterio cristiano, más en la línea de sus concepciones religiosas que los judíos carnales de miras semitas y legalistas (99).

Estas ideas no tienen nada que ver con las teorías de los modernistas y protestantes liberales, que pretendían que los misterios paganos habían de tal manera influído en el Cristianismo, que habían hecho que la primitiva Cena, simple recuerdo de la Pasión y Muerte de Cristo, se transformara en la renovación mística del Sacrificio de la Cruz y en la fe en la presencia real en el Sacramento de la Eucaristía.

Si el Cristianismo tomó determinadas fórmulas de los misterios paganos, que expresaban más propiamente la sublime realidad del Misterio de Cristo, esto no tuvo que cambiar su contenido, sino que lo desbordó llenando de realidad aquellas fórmulas vacías que, más que a hechos concretos, respondían a un anhelo del corazón humano que buscaba inútilmente la unión íntima con la Divinidad, que sólo en el Cristianismo podía encontrar plenamente.

Pudo suceder aquí algo parecido a lo que nos narran los Hechos de los Apóstoles cuando San Pablo se sirvió como punto de apoyo para predicar el evangelio a los atenienses de la inscripción «Ignoto Deo» que había leído en el Panteón (Ac. XVII, 23). Los cristianos a quienes predicaba San Pablo provenían en su mayor parte del helenismo y estaban familiarizados con los misterios eleusinos tan populares por entonces en Grecia. Muchos de ellos, es probabilísimo, habían intentado encontrar la paz para sus corazones hambrientos de Divinidad en la frecuentación de aquellos misterios. Nada de extraño tenía que San Pablo intentara hacerlos ver cómo lo que vanamente habían intentado

encontrar en Eleusis se lo brindaba perfectamente la realidad del *Mysterium Christi*, que les predicaba, y cómo en el Misterio Eucarístico podían realizar de una manera concreta la unión a la Divinidad que en los Misterios paganos sólo místicamente podía ser simbolizada. Afirmar esto podrá ser discutible históricamente, mas no parece que se oponga lo más mínimo a la doctrina católica.

Sin embargo, Casel se deja llevar un poco de la fantasía, y así, cuando en las páginas 145-147 describe en síntesis los elementos del culto de los misterios paganos, se ve su preocupación por la tesis de relativa dependencia en su formulación, ya que el esquema a que se atiene parece más bien derivarse del culto cristiano y rellenado con los elementos dispersos tomados de los diversos misterios del paganismo.

c) *Piedad objetiva y subjetiva.*

Uno de los errores a que ha dado lugar el Movimiento Litúrgico contemporáneo y que más acremente fustiga el Romano Pontífice en su Encíclica ha sido el menosprecio de la piedad privada y de todas las fórmulas en que se expresa. Aunque Casel no tiene ninguna expresión concreta en que se menosprecie esta piedad individual, hay en su obra ciertas expresiones que han podido dar lugar a esta campaña de minimación apreciativa de determinados modos de devoción que se han introducido en los últimos siglos en la Iglesia.

Así afirma refiriéndose al movimiento litúrgico moderno: «La renovación litúrgica de nuestros días no es

otra cosa que un nuevo reconocimiento y acentuación de estos valores de la Iglesia y un impulso de hacerlos nuevamente asequibles a los fieles. Pero no hay duda alguna de que también en el discurrir de muchos fieles se ha metido algo de las ideas modernistas y antropocéntricas, lo cual en la vida de la fe se manifiesta como racionalismo y en la vida de la piedad como una tendencia al propio placer psicológico.

La oración quedó relegada a un sentimiento ajeno al espíritu del Cuerpo Místico de Cristo y a una manera de placer individualista del que «anda en busca de Dios». El sacrificio fué estimado sólo como teoría, como ascesis, cuando no se quitó ya sencillamente toda importancia a las obras. El mismo misterio con su objetivo ordenamiento divino y su unidad real con la Divinidad desaparecieron detrás de ejercicios de piedad más o menos subjetivos, que dejaron más campo libre a los sentimientos individuales. Devoto —una palabra que para los antiguos significó el culto divino de la Iglesia—, se utilizó para señalar una concepción puramente interna del ánimo del individuo (p. 100-101).

En estos párrafos no se condena la piedad subjetiva, sino que se afirma el hecho, que la Historia demuestra, de que ha coincidido la proliferación de las devociones particulares con la disminución del sentido litúrgico del culto cristiano.

Conviene, sin embargo, recordar que el Romano Pontífice, aunque reconoce la primacía del culto litúrgico en razón de su objetividad y de ser la oración de la Iglesia, insiste en la necesidad absoluta de la piedad cristiana.

«Es cierto, dice, que los sacramentos y el sacrificio del altar tienen una virtud intrínseca en cuanto son acciones del mismo Cristo, que comunica y difunde la gracia de la Cabeza Divina en los miembros del cuerpo místico... Pero hay que advertir que estos miembros están vivos y dotados de razón y de voluntad propia y, por esto, es necesario que, acercando los labios a la fuente, tomen y asimilen el alimento vital y eliminen todo lo que pueda impedir su eficacia».

«...en la vida espiritual no puede haber ninguna oposición entre la acción divina que infunde la gracia en las almas, para continuar nuestra redención y la colaboración; ...entre las oraciones privadas y las plegarias públicas; entre la ética y la contemplación; entre la vida ascética y la piedad litúrgica...»

Y el Papa no sólo aconseja, sino aun considera como absolutamente necesarias, determinadas fórmulas de piedad subjetiva y se las impone a sus sacerdotes.

De hecho, es una exigencia del mismo Misterio de Cristo y de la realidad de su Cuerpo Místico, que si comporta una proyección social de toda la acción sobrenatural del individuo, exige, a su vez, que éste viva este misterio en la profundidad de su ser y en la intimidad de la gracia divina, que no sólo se le infunde en el momento de la celebración litúrgica del Misterio del culto, sino que recibida en la substancia de su alma, la transforma por entero y exige una vivencia íntima y personal del misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad, que lleva consigo.

La espiritualidad católica, si bien fundamentada en

os sacramentos, se ha desarrollado en gran parte al margen de la liturgia hasta tal punto que San Juan de la Cruz ha podido trazar todo el camino que ha de seguir el alma para llegar a la perfecta unión con Dios sin tratar para nada de la vida litúrgica ni aludir más que incidentalmente a los sacramentos.

Es verdad que, supuesta la economía de la gracia, ésta va vinculada a la acción sacramental y, por consiguiente, a la vida litúrgica, en la que la acción sacramental se realiza; pero no es menos cierto que, una vez el alma poseída de la gracia, puede y debe vivir esa vida desde un ámbito, sobre todo, personal, ya que la gracia significa, ante todo, la unión del alma con Cristo, y sólo por su medio con todos los miembros del Cuerpo Místico.

La piedad litúrgica, fuente de la piedad personal en cuanto medio normalmente necesario para la distribución de la gracia debe prolongarse en ella y, por consiguiente, no puede considerarse como un mal la extraordinaria proliferación de sus manifestaciones más que, por cuanto mal encauzado, ha podido contribuir con su parasitaria fecundidad a ahogar el culto litúrgico, que siempre debe ser considerado como más digno y necesario que el individual en cuanto culto y plegaria de la Esposa de Cristo.

PRÓLOGO

Movido por mi Abad, Rmo. Sr. Dom Dr. Ildefons Herwegen (Maria Laach), reúno en este pequeño volumen unos trabajos sobre el MISTERIO DEL CULTO CRISTIANO.

El capítulo I, sobre la situación histórica de nuestro tiempo en relación con su retorno y avance hacia el Misterio, es nuevo. Los restantes salen a luz después de una múltiple reelaboración y complemento, de suerte que pueden interesar a los mismos lectores de los artículos que les sirvieron de base.

El capítulo II fué impreso por primera vez en la *Liturgische Zeitschrift*, 3 (1930/31), págs. 39-53; 72-83; 105-115. El capítulo III, en *Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen*, 63 (1927), págs. 329-340. El capítulo IV en la *Liturgische Zeitschrift*, 4 (1931/32), páginas 37-44. El capítulo V en la primera edición de la obra editada por la Abadía de Maria Laach con el título de *Die betende Kirche* (1924), págs. 182-206.

La presente reelaboración ha ampliado en las notas las citas de la Sagrada Escritura, no para cargar al lector, sino para introducirle en las maravillosas fuentes del Nuevo Testamento. La documentación en la Escritura y en la Tradición tiene que dejar en claro que, con la doctrina sobre los misterios que se de-

fiende aquí, no lanzamos ninguna «teoría», esto es, un sistema inventado por el hombre, sino que se trata de un patrimonio venerando y sacro de la Santa Iglesia que siempre se conservó vivo en ella y que hoy nuevamente despliega su virtud eternamente fresca bajo el soplo del Espíritu de Dios.

La segunda edición ofrece, además de algunas sugerencias explicativas, un par de notas sobre la bibliografía en torno al tema, aparecida desde 1932.

En la Festividad de Santa Teresa, 1935.

O. C.

ADVERTENCIA A LA TERCERA EDICIÓN

La tercera edición únicamente ha sido mejorada en unos pocos puntos. El aparato de citas se ha completado algo en orden a las publicaciones de los últimos años.

Mientras tanto ha aparecido este libro en Bélgica en una traducción holandesa de Dom Eligius Dekkers, de la Abadía de San Pedro en Steenbrugge, con el título *Het Christelijke Kultusmysterium* (1943) y en otra versión francesa de Dom Jean Hild, de la Abadía de Clerf, en Luxemburgo, *Le Mystere du Culte dans le Christianisme* (1946).

Para la exposición más detallada de la Mística cultual remito a una obra mayor que está en preparación.

En el último día del Señor después de Pentecostés, año 1947.

DOM DR. ODO CASEL, O. S. B.

I

RETORNO AL MISTERIO

«¡Señor, aliento de las vidas, que condesciendes con los seres por ser tuyos... Porque en todos sopla tu Espíritu inmutable... Si azotas a los que se apartan del camino, sólo es por clemencia, ya que los amonestas y avisas rectamente de sus pecados, para que abandonen su maldad y crean en ti, oh Señor!» (Sap., 11, 26).

Dios deja que el hombre vaya sueltamente por sus caminos, porque lo ha creado libre; pero su hálito de vida, su Espíritu, su obrar, alienta en todos y nunca los deja totalmente. En esto descansa el hecho admirable de que la humanidad se esté «regenerando» de continuo, esto es, que renazca en el Espíritu. Tal regeneración de la vida de la humanidad observamos también en nuestros días, que anuncian una evolución del mundo de tales dimensiones como acaso nunca se han alcanzado sobre la tierra. Pero tampoco nunca más urgentemente que hoy necesitaba la humanidad la vuelta, la *conversio*, el retorno, la revivificación. Porque sencillamente nunca se había alejado tanto del Misterio de Dios, ni se había entregado tan fieramente a la muerte.

«El necio dice en su corazón: No hay Dios» (Ps., 13,

1; 52, 1). Esta necedad ha llegado hoy a su grado sumo en los millones que se apellidan «sin-dios» y que por este mismo calificativo negativo expresan ya la falta de lógica de inseguridad de su rebeldía.

El hombre ha considerado como pesada carga que debía arrojar para vivir en libertad y hacer sus propios caminos, el misterio de Dios que se sienta en trono de infinita majestad y que ata con su mano todos los destinos de las cosas: los arcanos de su sabiduría inabarcable e incomprensible y de su omnipotencia soberana. No quiere reconocer que sobre él haya ninguna ley eterna, ninguna voluntad independiente. Quiere estar suelto de todo lazo que no haya creado él mismo. Su pretensión va cifrada a constituirse en fin último de sí mismo, en ser su propio rey y señor, sin tener que servir ni estar sujeto a nadie. Su anhelo es dominar la tierra. Ésta es su reino, que es preciso llegar a sondear con claridad hasta en sus últimas profundidades. Para él no existe el reino de los espíritus irracionales: el más allá, la eternidad. Sólo se da la materia, con la que hay que manipular.

Del mismo modo ha perdido también la *natura* su misterio. El mundo se ha desdivinizado o, más bien, se ha endiosado como nunca. Ya no es símbolo, transparencia de las realidades del espíritu. No percibe las vislumbres del misterio, con las que el hombre podría exclamar: «Sublime es tu sabiduría, muy por encima de mí. Tan levantada que no la alcanzo» (Ps., 138, 6).

El hombre ha perseguido a la naturaleza hasta en

sus últimos arcanos. Diariamente va perdiendo la tierra en magnitud y hondura. La inteligencia del hombre penetra en todos los ámbitos del mundo para arrebatarles sus misterios, al mismo tiempo que analiza y disuelve sus últimos átomos. La naturaleza, sin trono y sin velos, tiene que dirigir ahora todas sus fuerzas en orden a que el hombre se forme su vida de una manera fácil y con la mayor comodidad. Ingentes sumas de dinero se amontonan y se liquidan para que todo esté más fácilmente a su disposición en todas partes. La técnica realiza prodigios y extiende bajo los pies del hombre la tierra entera para que la domine y explote. Parece haberse extinguido la tremenda maldición que Dios pronunció contra el hombre después de pecar y que convierte su trabajo en misterio de expiación que le proyecta hacia lo eterno. Se lucha en proporciones nunca vistas contra la pobreza, las enfermedades y dolores que tienen que indicar siempre al hombre al mismo tiempo el pecado y el reino eterno. Se le disputa todo lo posible su hegemonía a la muerte a fin de que la vida por término medio se doble en comparación de otras generaciones anteriores. Se oculta y encubre el misterio de la muerte en tanto que es dado, y ya sueñan muchos con la caducación de la muerte o la preanuncian con cuadros de un futuro isagógico.

Aunque quede ya al descubierto y sin misterio el ámbito de fuera, queda sin embargo todavía insondable el fondo del alma humana. Por más que también esta dimensión de profundidad se despeje con la clara

luz que proyecta el psicoanálisis. Pero lo que abajo se clarea, se presenta como un enredo de ávidas tendencias y deseos medio reprimidos que pudieran provocar mayor horror y espanto.

Amor, amistad, ideal, religión —todo absolutamente— se resuelve en sacudidas de los nervios. De todo ello no queda sino un pasajero deleite material. Con éste se desvanece la veneración ante el misterio del alma ajena o de la comunidad. ¿Con qué derecho podría exigir hoy un hombre respeto y amor como representante e instrumento de divina autoridad? ¿Cómo va a ser posible aún que la sociedad pida el acto de servicio hasta con la entrega de la vida, por ser la representación de un valor sagrado y suprapersonal? No, el hombre es un átomo entre los muchos de la materia. Tiene que disfrutar de su existencia antes que sucumba y tiene que consagrarse a la masa para que gane en empuje. El amor que se entrega a un ser extraño o que se sacrifica por la comunidad y con el que se remontaría a una sobreexistencia del misterio, no existe.

Se habla mucho del amor entre los hombres, de la común hermandad de los pueblos, del servicio a la humanidad. Pero al fondo de todo esto no está el amor verdadero, la solidaridad en la reestructuración del Agape divino, sino la desdivinización de la humanidad que se levanta a sí misma un ídolo en cada uno de sus miembros. Una comunidad sólo es posible en la medida en que se integre en orden a poder combatir con su peso todas las pretensiones de dominación

de cualquier otra potencia superior y de representar un poderío material.

Así cree el hombre de hoy haber arrojado satisfactoriamente la penumbra del misterio y poder levantarse con la clara luz de su pura razón y de su autoconsciente voluntad. Por primera vez ha llegado a ser el verdadero rey del mundo.

* * *

Pero acaece lo que en los orígenes de la historia de la humanidad. Cuando el hombre pensaba que había llegado por su propia virtud a ser como Dios, ve por propia experiencia qué desastroso es haberse emancipado a la necesidad de la dirección paterna. Entonces conoce que «está desnudo» (Gen., 3, 7) y que es un rey de lástima, un señor destronado. Este primer pecado no sólo circula por las generaciones humanas como un veneno inoculado, sino que se reproduce más y más. Y en todo caso el resultado es idéntico: el sublevado se torna esclavo. Acaso no haya estado nunca el hombre tan esclavizado como hoy, cuando se imagina haber roto todas las cadenas, pero que es cuando en realidad está subyugado no por cualquier tirano, sino por las fuerzas impersonales mucho peores y más temibles que gravitan sobre él y de las que en manera alguna puede evadirse.

Él mismo se ha borrado el camino auténtico para la libertad que aun el esclavo de la antigüedad tenía: el camino de la libertad de Dios. Por esto, queda él

atado y encadenado a la materia. Mientras alardea de dominarla, es ésta, más bien, la que fuerza su querer. La máquina sin vida y el oro inerte son los dioses que se sientan sobre él. A ellos tiene que hacer el sacrificio de su vida y vender su corazón y su alma. ¡Trágico fin del individualismo, que comenzó tan prometedor y halagador para el futuro!

Pero al considerar ahora con horror sus alcances, no tenemos que olvidar cuán seductoramente traicioneros fueron sus comienzos. Los hombres de los comienzos del Renacimiento anduvieron como por una primavera cuajada de rosas. El gótico tuvo el orgullo de ver conscientemente su salida, tras la oscuridad y el peso oprimente del románico, de las criptas preñadas de misterio a la diáfana luz del día haciendo brotar un mar de claridades en todas las situaciones humanas. Dejó de flotar sobre sus cabezas el misterio, que ofuscaba la vista y ocultaba el ser de las cosas. El entendimiento, la *ratio*, entró en todo y reveló la maravilla de la creación al ojo del hombre ávido de novedad, de suerte que parecía quedar poco lugar para la obra de Dios. Desde entonces la ciencia se ha deshecho más y más de los lazos de la fe y ha ido a galope de victoria en victoria. Junto con esto la voluntad libertada ha trabajado con esfuerzos titánicos y siempre crecientes por crear con orgullo prometeico obras maravillosas del propio engendro.

Hasta en el recinto sagrado de la religión, de la Iglesia y de la piedad se introdujo el nuevo espíritu, aunque el Occidente se mantuvo todavía en su con-

junto firme en la fe de los Padres. Se hicieron ensayos para investigar y analizar los misterios divinos con la razón, con el objeto de poder «demostrarlos». La manera de pensar de la ciencia matemática, procedente del espíritu abstraedor del hombre, se aplicó a las ciencias del espíritu, e incluso a la teología.

La ciencia natural que prescindió de la actuación de un ser superior, encontró vigente en todos los ámbitos de la vida natural la ley de la evolución y también la quiso extender al dogma cristiano.

Por otra parte, la acentuación de la autohegemonía de la voluntad se mostró en el apartamiento de la antigua teología, según la cual Dios es el Alfa y Omega de todo ser, a su voluntad obra en todo y su gracia da el querer y el obrar. Junto a Dios se levanta aquí el hombre libre y que obra por sí, en busca del camino hacia Dios y no sólo en brazos de la gracia divina. El individuo lucha por la altura, sólo en el combate. La Iglesia como madre de la gracia se mantiene atrás. Así surgieron en la piedad cristiana los nuevos métodos de vida interior, psicológicamente estudiados a maravilla, acomodados a cada individuo y estimulantes de las fuerzas personales.

La consecuencia lógica de esto fué que el misterio de la Iglesia se dejó atrás por estos nuevos caminos. Se acentuaba demasiado la misteriosa eficacia de la gracia divina y la conjugación y operación conjunta de Dios y el hombre, donde el hombre era sólo parte receptiva: así los auxilios maternales de la Iglesia que hace integrar al individuo en la comunidad. Esto era

verlo y demostrarlo muy poco racionalmente. Los resultados podían ser muy poco palpables y concretos. Con esto se pedía la pérdida de la «personalidad», de la «suma dicha de los hijos de la tierra», en favor de Dios y de la comunidad santa. En una palabra, era demasiado sencillo, muy poco complicado, demasiado divino, para que satisficiera al hombre que había llegado a tener conciencia de sus fuerzas.

Humanismo y misterio no se compaginan.

Nuestra época ha traído juntamente con el fracaso del humanismo el retorno al misterio.

La humanización de la religión había avanzado tanto que, al final, ya no quedaba religión. Por eso zozobraron muchos en la religión la cual ya no les tocó ni religó en la intimidad ni les levantó sobre sí. Otros, con más razón, se vuelven a una religión más honda. Buscan nuevamente la primitiva imagen de Dios que aventaja infinitamente en la sublimidad de su majestad y en la grandeza de su infinitud a todo lo humano y que «eleva al hombre cuando le anonada». El Dios fuerte como el torbellino, como Le describieron los profetas, y el Agape insondable, predicado en la Cruz de Cristo, revelan de nuevo su gloria al espíritu humano estupefacto. Se reconoce otra vez que Dios es todo en todas las cosas, y que su poder todo lo llena, y su voluntad todo lo abarca, y su amor todo lo transfunde. Del mismo modo también: que el hombre es precisamente grande *en* y ante *Dios*, cuando se anonada *en sí*. La misteriosa armonía entre Dios y la creación es presentida por el hombre con más intensidad. El mundo

se vuelve a convertir en un teatro de las fuerzas divinas y en símbolo de ideas supraterrenas y eternas. En una palabra: el misterio de Dios aparece causando escalofrío a la vez que cautiva y arrebata nuestros ojos.

* * *

Trino a la vez que uno es el sentido del Misterio de Dios.

Misterio es, ante todo, *Dios en su intimidad*. El Dios de la lejanía sin horizontes, el Santo e Inaccesible, a quien ningún hombre se puede acercar sin morir. Comparado con él, todo es impuro, como dice el profeta: «Un vástago con labios manchados soy yo y habito en medio de un pueblo contaminado de lo mismo. Al Rey, al Señor de Sabaot (de los ejércitos) lo he visto con mis ojos» (Is., 6, 5). Y este Dios tres veces Santo revela su misterio, y baja hasta la criatura, y lo revela, pero nuevamente «in mysterium», en el misterio y arcano, es decir, en una revelación plenamente graciosa a los humildes y limpios de corazón por él escogidos, no a los soberbios y orgullosos. De esta suerte su revelación sigue siendo un misterio no abierto al mundo profano, sino ocultándose a su mirada y descubriéndose a la de los fieles, a la de los elegidos.

El Ser de Dios está muy levantado sobre el mundo, pero vive por la riqueza de su gracia en la criatura, palpita en la humanidad. Es inmanente y transcendente al mismo tiempo. Sobrepuja en su ser a toda

criatura y lo está penetrando con su omnipresencia y omnipotencia.

Ya el mundo antiguo alcanzó cierta vislumbre, entre sombras, del misterio. Supo algo de que todo lo terreno es sólo resplandor y destello de una gloria supra-sensible. Del presentimiento de este misterio brotaron los sicuratos de los sumerios y babilonios y las esfinges y pirámides desafiadoras de la eternidad de los egipcios. De él habla el sentido de una dimensión de profundidad en la sabiduría platónica en Grecia. A él quieren apuntar los cultos de los misterios de las épocas griega y helenística. En todas partes, el mismo anhelo por fundir el cielo con la tierra, por acercar lo humano a lo divino, por enlazar las dos esferas.

En los judíos Dios mismo confirmó este anhelo con la revelación. En cierta manera agudizó la ley, tremendamente, los límites entre Dios y el hombre. Eran como las barreras de la montaña santa donde Dios habitaba.

Pero los profetas hablaron con imágenes siempre nuevas y más detalladas del reino de Dios que estaba por venir, en el que Dios mismo levantaría su tienda entre el pueblo y su Espíritu penetraría toda carne.

Completamente lleno y más que sobresaturado, quedó todo anhelo y toda promesa con la entrada de Dios en la carne. Aquí la palabra Misterio recibe un *nuevo y profundo* sentido.

Para Pablo el Misterio es la sublime *Revelación de Dios en Cristo*. Dios, envuelto en eterno silencio, «habitando una luz inaccesible que ningún hombre ha

visto ni puede ver» (I Tim., 6, 16), se ha revelado en la carne. El Verbo, su Hijo, se ha hecho hombre y ha mostrado desde la Cruz al hombre el amor del Padre de una manera incomprensible. «Dios ha mostrado con nosotros su amor, porque, aun siendo pecadores, Cristo ha muerto por nosotros» (Rom., 5, 8). Juan dice lo mismo con otras palabras «A Dios nadie le ha visto; el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, ése le da a conocer» (Jo., 1, 18). En el Hijo de Dios hecho hombre y crucificado contemplamos nosotros el misterio de Dios, escondido antes de los siglos en Dios, y ahora manifestado y revelado por Cristo a la Iglesia.

Cristo es el *Misterio personal* porque Él revela, de verdad, en la carne la Divinidad invisible. Los *actos* de su anonadamiento, ante todo su Sacrificio de muerte en la Cruz, son misterios porque Dios se revela a través de ellos en una forma que aventaja a todos los módulos humanos. Sobre todo son misterios su resurrección y ascensión, por revelarse la gloria divina en el hombre Jesús y, en realidad, en un modo oculto al mundo y patente al fiel. Este «Mysterium Christi» anunciaron los apóstoles a la Ekklesía, y la Iglesia lo continuó en todas las generaciones. Mas como el plan de salud no es sólo doctrina sino, en primer plano, la *acción* redentora de Cristo, por eso la Iglesia conduce a la humanidad a la salvación no sólo por el verbo, sino por las sagradas acciones. Por la fe y los misterios vive Cristo en la Iglesia.

De aquí que el misterio reciba un *tercer* sentido, que está íntimamente unido con las dos primeras signifi-

caciones, las cuales a su vez son una misma cosa. Desde que Cristo dejó de estar visiblemente entre nosotros, «lo visible en el Señor —como dice Gregorio Magno— ha pasado a los misterios» (1). Su persona, sus acciones salvificadoras, el influjo de su gracia se encuentran en los *misterios del culto*, como dice Ambrosio: «Te hallo y te siento vivo en tus misterios» (2).

Del triple y unitario sentido del Misterio de Dios dirá algo este libro. El Misterio es ἄρρητον, inefable, «indecible», en el primordial sentido de la palabra, según el cual no sólo no se *debe* expresar, sino que además no se *puede* verter en palabras. Por eso todo discurso humano sobre esto resulta insuficiente. Pero precisamente porque es *ineffabile*, se da siempre la ocasión de decir *algo* de él. El Pneuma del Señor revelará al de buena voluntad todo lo demás, mientras que el incrédulo no vislumbra sus honduras.

El librito habla primero de la posición del misterio del culto dentro del Cristianismo; después, de la relación con los misterios antiguos que le prestaron su lenguaje; y, por último, del misterio como se realiza en el año y en el día sacros (3).

El retorno al misterio está ahí. Importa que cada uno se vuelva a la fuente de salud. Pues sólo en el misterio de Dios puede el mundo recobrar nuevamente su vigor. Allí obra el Espíritu de vida de Dios; allí fluye la sangre de Cristo, cura y santifica al mundo, le

(1) *Sermo* 74, PL 54, 398 A.
(2) *Apología prophetae David*, 58.
(3) De la Misa tratará una obra propia sobre el asunto.

borra el pecado y le clarifica. El mundo no cristiano y fuera de la Iglesia busca hoy también el misterio. Establece un nuevo rito, en el que el hombre erige un culto para sí mismo. Mas no llega al meollo de Dios. Nos mantenemos nosotros firmemente en el misterio de *Cristo* que ha erigido y nos ha comunicado como don del Padre el Dios Encarnado.

La *Iglesia*, con una labor multisecular bajo el aliento del Espíritu Santo, le ha dado forma que se afirma en lo esencial, pero dentro de la libertad del espíritu.

No necesitamos, por consiguiente, buscar; sólo precisamos entregarnos. Urge únicamente que celebremos los misterios con la esposa de Cristo; más, *como* ella. Así somos nosotros mismos transformados en Cristo y caminamos con el Hijo al Padre.

II

LA POSICIÓN DEL MISTERIO DEL CULTO EN EL CRISTIANISMO

Si se quiere responder rectamente a la cuestión de la posición del misterio del culto en el Cristianismo, hay que atender a su dependencia con la solución de otra cuestión: ¿Qué es el Cristianismo?

A) *El misterio de Cristo.*

Cristianismo no es «religión» o «confesión» en el sentido más reciente, esto es, un sistema de más o menos verdades formuladas dogmáticamente que se aceptan y se profesan, y de una suma de preceptos morales que se mantienen o al menos se reconocen. Ciertamente pertenecen al Cristianismo ambos elementos, tanto el cuerpo de verdades como la ley de moralidad. Pero la esencia del Cristianismo no se agota con los dos. Primeramente el Cristianismo no es «religiosidad», es decir, una postura frente a lo «divino» más o menos dominada por un sentimiento individual que no está atado a ningún dogma ni sistema moral.

San Pablo entiende el Cristianismo, el «Evangelio»,

como un «*mysterium*», mas no en el sentido de una doctrina oculta y misteriosa de lo divino, sentido que adoptó el vocablo en la filosofía antigua (1). «Mysterium» es, antes bien, para él sobre todo una *acción de Dios*, la realización de un plan eterno en una *acción* que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio y tiene nuevamente su término en el mismo Dios eterno (2). Este misterio puede expre-

(1) O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919); JhfL 6 (1926), pág. 138 y sigs., 8 (1928), pág. 145, 225 y sigs., 13 (1935), pág. 99, 15 (1941), pág. 155 y sigs. Además en *Theologische Revue*, 24 (1925), Sp. 41-47. JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, 16, trae un artículo sobre el lenguaje sobre los misterios en Pablo.

(2) «Nos reveló el *Misterio* de su voluntad, según su beneplácito que preestableció en Él (Cristo) para el plan de salud de la plenitud de los tiempos en orden a recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra» (Eph., 1, 19). «Ciertamente tenéis noticia de la virtud salvificadora de la gracia de Dios que se me otorgó a mí para vosotros. Porque en revelación se me dió a mí a conocer el Misterio, como escribí brevemente, como podéis apreciar al ver mi penetración en el *Misterio de Cristo*, el cual en otras generaciones no estaba patente a los hijos de los hombres como ahora lo está en el Espíritu a los Apóstoles y Profetas: esto es, que los gentiles sean coherederos, incorporados y hechos partícipes de la promesa en Cristo Jesús por el Evangelio... A mí, el último de los santos, se me ha hecho esta gracia de anunciar entre los gentiles la investigable riqueza de Cristo y descubrir a todos cuál sea la economía redentora del *Misterio* encerrado desde la eternidad en Dios, para que aparezca a los príncipes y potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios...» (Eph., 3, 2 y sigs.).

Confróntese con el pasaje paralelo en Col., 1, 25-27, donde se presenta el Misterio como «*Cristo en vosotros*» y que «Cristo» mismo es el «*Misterio de Dios*». «Preferimos la sabiduría de Dios en Misterio, aquella que estaba oculta y predeterminada desde siempre por Dios para nuestra gloria» (I Cor., 2, 7). De la «revelación del Misterio silenciado de los tiempos eternos» habla también Rom. 16, 25. Cf. asimismo 11, 25.

sarse en la única palabra «Cristo» (1), donde «Cristo» significa al Salvador como persona en unión con su Cuerpo Místico, la Iglesia.

En la palabra «Cristo» se encierra primariamente la *Encarnación* de Dios, es decir, su última y definitiva revelación ante el mundo. Pablo llama a este misterio «oculto» o «escondido ante los siglos», porque permaneció latente en las intimidades de la Divinidad a las mismas jerarquías angélicas. De ahí también la designación «Mysterium», *Arcanum*, *Secretum*. Mas este misterio se «reveló» en el tiempo por el hecho de tomar Dios carne de la humanidad y hacerse visible. Es una «revelación», un «descorrerse el velo», en el sumo y último sentido. Antes había hablado Dios «en muchos lugares y de multiformes maneras por los profetas», pero a nosotros ahora «nos habla en su Hijo» (Hebr., 1, 1).

Con la Encarnación como tal no se extingue el misterio, «Cristo». A causa del pecado del hombre se transformó el misterio en «Oikonomia», en plan *de salud* por la sabiduría y amor de Dios. «El Verbo se hizo carne y fijó su tienda entre nosotros y hemos presenciado su gloria...» (Jo., 1, 14). Juan comprende aquí *todo* el plan divino de redención para la humanidad. La gloria del Señor no se conoce ni se ve en seguida. Jesús fué el *Salvador*, el Redentor para los *pecadores*. Por eso no asumió la carne con todas las lumbres de su gloria, sino que vino «en semejanza de carne de

(1) Col., 2, 2: «Para el conocimiento del Misterio de Dios: Cristo».

pecado» (Rom., 8, 3) para matar en su propia carne al pecado (1). Así apareció anonadado e incomprendido (2), cargado con los pecados del mundo, es decir, con aquellas consecuencias del pecado que no repugnan con su Divinidad.

No tuvo sobre sí ningún pecado ni aun el pecado original, porque fué concebido de la Virgen por obra del Espíritu Santo. Pero cargó con la ley del pecado sobre sí, soportó los dolores y amarguras de la persecución y finalmente la Cruz y la muerte, aunque era totalmente inocente. Por su amor subió y clavó en el madero los pecados de la humanidad (3), y al mismo tiempo que moría su cuerpo en la Cruz daba muerte al pecado. Satanás quedaba vencido, ya que moría el inocente por los culpables. Resucita un hombre nuevo, enteramente santificado y transfigurado, que mereció por su obediencia hasta la muerte sentarse con su humanidad a la diestra de Dios, en comunión eterna con el Padre. «Por esto Dios le ensalzó y le dió un nombre

(1) Rom., 8, 3. II Cor., 5, 21: «El que no tenía pecado alguno, se hizo por nosotros pecado, para hacernos a nosotros justicia de Dios en Él».

(2) «Cristo Jesús, teniendo la forma de Dios, no arrebató su igualdad con la de Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres. Encontrándose dentro de los límites de hombre, se abajó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (Phil., 2, 5-8).

(3) I Petr., 2, 22: «Él no cometió pecado y no hubo mentira en su boca; cuando le injuriaron no devolvió la injuria; cuando sufrió no se quejó, sino que se entregó al justo juez; llevó vuestros pecados en su propio cuerpo sobre el madero, para que muertos al pecado, vivamos para la justicia; con sus heridas fuisteis sanados...».

que está sobre todo nombre. Porque ante el nombre de Jesús se dobla toda rodilla en el cielo, la tierra y los abismos, y toda lengua confiesa que Jesucristo es Señor en la gloria de Dios Padre» (Phil., 2, 9-11).

El hijo del hombre fué levantado a Señor, y ya no está «en medio de la carne de pecado», sino que se ha tornado en puro Pneuma, por cuanto su humanidad está transida por la clarificación divina. Todo lo meramente humano ha desaparecido. «Aunque hubiéramos conocido a Cristo según la carne, mas ahora ya no le conocemos así», dice Pablo (II Cor., 3, 17: «El Señor es el Pneuma»).

Este Hombre-Dios elevado a Rey, Señor y Sumo Sacerdote es la cumbre cimera de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento

Esta autoepifanía de Dios no ha sido comunicada al mundo en cuanto tal, por no estar en disposición de ver la Divinidad (1), sino a los escogidos, a los santos, primero «a los apóstoles y profetas en el Espíritu» (Eph., 3, 5), luego a los verdaderos creyentes, y así a la «Iglesia», es decir, a la comunidad llamada por Dios (Eph., 3, 10). A ellos, por tanto, les es transparencia el misterio; transparencia sólo, ya que continúa siendo

(1) «Harán en vosotros esto porque no conocieron al Padre ni a mí» (Jo., 16, 3). «Padre Santo, el mundo no te ha conocido, pero éstos saben que tú me enviaste...» (Jo., 17, 25). «El mundo no nos conoce porque antes no le conocieron a Él (Padre)» (I Jo., 3, 1). «Los habitantes de Jerusalén y sus guías no le conocieron, ni tampoco la voz de los profetas...» (*Hech.*, 13, 27). Ninguna de las potestades de este mundo ha llegado a comprender la sabiduría de Dios encerrada en el misterio» (I Cor., 2, 8).

misterio, porque hay algo ónticamente divino, inasequible por lo mismo por sí al humano entendimiento, diafanizado únicamente por la gracia (1).

* * *

La cifra y compendió del misterio de Cristo es, según esto, la persona del Dios-Hombre y su obra redentora por la salud de la Iglesia, que de esta manera queda entrañada en su misterio. En Pablo, Pedro, Juan el punto céntrico de la fe no lo ocupan las enseñanzas de Cristo, tampoco las obras realizadas en la vida pública del Señor, sino su *obra redentora* (2). «A aquel

(1) «(Os anunciamos esto): —como está escrito—, lo que ni ojo vió, ni oído oyó ni pudo alcanzar corazón alguno de hombre, lo que preparó Dios para aquellos que le aman. Pues Dios nos lo ha «revelado» por el Espíritu» (I Cor., 2, 9). La traducción de Mysterium por la palabra alemana «Geheimnis» se presta al error, aun cuando signifique la verdad divina oculta. Sólo es recta cuando se distingue claramente la acción de Dios y la acción cultural; pues no hay ningún (Geheimnis=misterio) para los mistas que se les revela el Mysterium. Sólo cabe el (Geheimnis=misterio) para los infieles. Al mysterium responde la revelación *(revelatio)* que mantiene el sacro velo de lo Divino. Cf. además el JAHRBUCH LITURGIEWISSENSCHAFT, 15 (1941), páginas 269 y sigs.

(2) Es singularmente sorprendente esto en *San Pedro*, el cual había sido, sin embargo, un compañero constante del Señor. Según él, el Espíritu anunció por los profetas «la *Pasión* en Cristo y la *resurrección* que sigue después de ella» (I Petr., 1, 11). La *sangre* de Cristo pulsa el corazón del Evangelio: «con rendimiento y por la aspersión con la sangre de Jesucristo» (I Petr., 1, 2). Los cristianos están redimidos «por la sangre preciosa de Cristo, Cordero puro y sin mancha» (1, 9). Cristo está «previsto ya antes de la creación del mundo, pero fué revelado al final de los tiempos» a causa de los cristianos, que por Él creen en Dios, «el cual le *resu-*

que por poco tiempo estuvo más bajo que los ángeles, le consideramos como el Salvador Jesús que a causa de su Pasión y Muerte fué coronado con gloria y majestad» (Hebr., 2, 9). Por su muerte y resurrección, por «su sangre», ha «llevado el Señor a cabo la eterna redención» (Hebr., 9, 1-2). Por medio de ella ha penetrado en el Sancta Sanctorum y se ha sentado en el trono de Dios. Con ello nos queda indicado y abierto el camino (Hebr., 10, 20). Allí es él el Sumo y Eterno Pontífice (Hebr., 5, 9).

El Cristianismo en su alcance plenario y primordial —como el «Evangelio de Dios» o «de Cristo»—, no es,

citó de entre los muertos y le circundó de *gloria*» (1, 20). Se nombra también la Pasión del Señor en 2, 21; 3, 18 con la «revivificación en el Espíritu», la resurrección y su ensalzamiento a la derecha del Altísimo. II Petr., 1, 16, habla de la transfiguración de Cristo en la «santa montaña», pero en una forma que parece tener más ante la vista la total epifanía del Señor. La Carta acentúa en relación con esto la segunda parusía.

Juan habla naturalmente en su Evangelio de las acciones que Jesús realizó en la tierra. Pero lo ve todo desde la luz de la *filiación divina del Logos hecho carne*, escogiendo los «milagros» que lo prueben. En el primer prodigio se dice: «Les reveló su *gloria*, y creyeron en él sus discípulos» (2, 11). Al final: «Estas señales han sido escritas para que creáis que Jesús es *el Cristo, el Hijo de Dios*» (20, 31).

La idea del Kyrios de Pablo se sustituye en Juan por la doctrina de la dignidad del Mesías y de la filiación divina, existente ya en la Encarnación, mas revelada por la glorificación después de la Pasión. La I Carta de San Juan habla por esto de la «revelación» de la «Vida eterna» por medio de la Encarnación y de la «Sangre de Jesús», que «nos lava de todo pecado» (1, 1). Resumiendo dice en 5, 5: «¿Quién es el vencedor del mundo, sino aquel que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Este es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo...» Además en 5, 10 se nombra la parusía: «Sabemos que el Hijo de Dios *viene*».

en consecuencia, ni una filosofía con fondo religioso, como tampoco un sistema de doctrina religiosa o teológica o un código moral, sino el «Mysterium» en el sentido paulino, es decir, una revelación de Dios a la humanidad por medio de las acciones teándricas, pletóricas de vida y ricas en vigor. El tránsito vivo de la humanidad a la Divinidad, sólo posible por esta revelación y comunicación de la gracia. La entrada de la Iglesia redimida hasta el Padre por el sacrificio de total inmolación y la consiguiente primaveral clarificación.

En el centro de la religión cristiana está, pues, la santa *Pascua*, el *paso* al Padre del Dios-Hombre aparecido en forma de hombre con carne de pecado (Rom., 8, 3; Jo., 13, 1). La Pascua es un *sacrificio*, con la consagración que de la misma inmolación sacrificial se deriva: el sacrificio del Hombre-Dios en la muerte de Cruz o su resurrección para la gloria —el sacrificio de la Iglesia en prolongación y en virtud del Hombre-Dios crucificado, y la unidad con Dios y deificación que de ella brota.

Ambos sacrificios se interfieren y en el fondo son uno, ya que la Iglesia —en cuanto señora del nuevo paraíso, en cuanto esposa de Cristo— actúa y sacrifica en virtud de su esposo.

El Cristo histórico sacrificó solo en la Cruz. El pneumáticamente Clarificado lo realiza juntamente con la Iglesia que Él ha lavado con la sangre del costado y se ha escogido como suya (1). No como si el Señor

(1) «Vosotros, esposos, amad a vuestras esposas, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella» (Eph., 5, 25).

—Espíritu ya— presentase con la Iglesia una nueva ofrenda: Él alcanzó con el *único sacrificio* el fin de la ofrenda y estará ante el Padre por todos los siglos como Oblata pura y santa. Mas la Iglesia todavía no plenificada, tiene que participar de su ofrenda. Al ofrecerse Él por ella, participa ésta activamente en su sacrificio, queda entrañada en *su* sacrificio y es levantada y sublimada sobre el mundo hasta Dios. Así Cristo se convierte en «Salvador del Cuerpo» y en «Cabeza de la Iglesia» (Eph., 5, 22). Dios le «ha puesto como Cabeza sobremanera excelsa de la Iglesia, que es su Cuerpo» (Eph., 1, 22).

Esposo y Esposa, Cabeza y miembros obran solidariamente. Pues aunque el varón, como cabeza, dirija e impulse la acción, la mujer y los miembros cooperan con su fuerza. Si pues Cristo es el «Salvador», o sea el que realiza la obra de salud, la Iglesia a su vez tiene que cooperar a la obra de Cristo, interiorizándose en aquella acción, pero entrañándose *activamente*, ya que los miembros sanos participan de los movimientos de la cabeza. Precisamente la Iglesia se hace cuerpo *viviente*, prometida y esposa *amante* de Cristo, por participar en sus acciones.

Todo cristiano es «Cristo», como dice Agustín (1): «Regocijémonos y demos gracias de que nosotros no sólo somos cristianos, sino *Cristo*». Y Metodio de Philippos en el «simposion o banquete de las vírgenes»: «La Iglesia sigue embarazada y con dolores de parto hasta que Cristo se forme y nazca en nosotros, para

(1) *Tractatus in Joannem*, 21, 8.

que cada uno de los santos con la comunión de Cristo *se haga Cristo*» (1).

¿Cómo viene a efecto esta comunión? ¿Cómo se hace uno miembro de Cristo? En última línea toda participación es una obra de la gracia de Dios, de la eterna predestinación. En esta gracia descansa el primer comienzo del camino de salud: la *fe*. Pero aún no es la incorporación al Cuerpo de Cristo. Ésta la da sólo el misterio del Bautismo. Y con ello toca el cristiano por vez primera el *misterio del culto*.

Cristo se transformó, aun en su humanidad, desde su Pasión en Espíritu, esto es, en el Kyrios glorioso, en Sumo y Eterno Sacerdote, en distribuidor del Pneuma y con ello en Cabeza de la Iglesia. Por la Pasión fué Él «santificado» (Jo., 17, 19), «glorificado» (Jo., 7, 39; 12, 23), pues entonces depuso en su carne terrena el pecado que voluntariamente había escogido, él, que por nosotros «se había hecho pecado», al cargar con el peso de nuestros pecados en el sentido apuntado arriba.

También nosotros tenemos que recorrer este camino, pero *en* Cristo. Él se nos propone como ejemplar, mas no meramente cual modelo moral, sino en forma que *en todo nos unifiquemos* con Él, en su *Ser*, en cuanto esto es posible a humana criatura. La redención de Cristo debe realizarse en nosotros. Lo cual no acontece como por medio de una mera «aplicación», en la que nosotros nos portásemos del todo pasivamente, o por una «justificación» puramente por la «fe» o por una

(1) *Symposin*, 8, 8.

distribución de la gracia de Cristo, en la que tendríamos que portarnos, para recibirla, sólo negativamente removiendo los obstáculos.

Sino que es necesaria una comunión viva y operante en la obra de la redención de Cristo: *pasiva* en cuanto que el Señor la comunica, y *activa* ya que nosotros la participamos operativamente mediante una acción. A la operación de Dios dentro de nosotros *(opus operatum)* debe responder nuestra cooperación deiforme por la gracia *(opus operantis)*. Mas, ¿cómo es posible realizar esta sublime operación, donde realmente Dios y el hombre son cooperadores (y cada uno a su modo: Dios el principal maestro de obra, y el hombre como copartícipe y al mismo tiempo cooperante a la virtud de Dios)?

Para esto nos dió el Señor los *misterios del culto*, es decir, las acciones que *nosotros* realizamos, y que el Señor al mismo tiempo (por medio de los sacerdotes de la Iglesia) realiza en nosotros. Por estas acciones se nos posibilita la participación de la manera más intensa y concreta, en un modo palpable materialmente a par que en una forma espiritual, en la acción redentora del Señor.

* * *

Pablo nos describe la esencia del misterio del culto desde una dimensión de claridad y profundidad extraordinaria en la carta a los Romanos: «¿No sabéis que los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Hemos sido consepul-

tados con Él por el Bautismo en su muerte, para que, del mismo modo que Cristo resucitó de entre los muertos a la gloria del Padre, caminemos nosotros también en una nueva vida. Pues al ser trasplantados a la *imagen de su muerte*, somos hechos partícipes de su resurrección. Sabemos que nuestro hombre viejo fué concrucificado, para que el cuerpo de pecado fuera aniquilado y no sirviéramos más al pecado. Pues el que muere es justificado del pecado. Si hemos muerto juntamente con Cristo, tengamos fe de que con Él viviremos, convencidos de que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte ya no tiene ningún poder sobre él. Pues al morir, murió de una vez para siempre al pecado; y si vive, vive para Dios. Así pensad vosotros que estáis muertos al pecado, y vivís para Dios en Cristo Jesús» (Rom., 6, 3 y sigs.).

Lo mismo vale de las palabras de Pablo a los Colosenses: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad lo que está arriba, donde Cristo se sienta a la diestra de Dios. Gustad lo de Dios, no lo terreno. Vosotros habéis muerto y *vuestra Vida* está escondida *con Cristo en Dios*. Cuando se manifieste Cristo, *vuestra Vida*, os manifestaréis vosotros con Él en su gloria» (Col., 3, 1-4).

Un comentario certero sobre estas palabras nos lo da San Cirilo de Jerusalén en su segunda *Catequesis Mistagógica*, 5 y sigs.: «¡Oh hecho extraño y paradójico! No morimos nosotros en la realidad natural ni somos, por consiguiente, sepultados efectivamente, ni en verdad resucitamos después de la Crucifixión, sino que todo eso es una *reproducción en imagen*, pero la salva-

ción se realiza. Cristo que fué crucificado, sepultado y resucitó realmente, es quien nos comunica todo esto, para que por la *comunión en la reproducción de su Pasión* se actualice en nosotros la salud. ¡Qué amor tan incontenible! Cristo recibió en sus sagradas manos y pies los clavos y sufrió los dolores, para darme a mí la salvación sin dolor y sin fatiga sólo por la participación en su pasión.

Nadie cree ahora que el Bautismo sea sólo la gracia de la remisión de los pecados y la participación de la filiación, como el bautismo de Juan otorgaba sólo el perdón de las culpas.

Antes bien sabemos perfectamente que el Bautismo es ciertamente la purificación de los pecados y la donación del Santo Espíritu, pero además la *reproducción o imagen de la Pasión de Cristo.*

Por eso nos acaba Pablo de exhortar: «No sabéis vosotros...» (Rom., 6, 5). Esto lo quiso decir él en relación con los que pensaban que el Bautismo era sólo la remisión de las culpas y la participación en la filiación, y se olvidaban de que también otorga la *comunión en la Pasión real de Cristo por su reproducción.*

Y para que supiéramos que todo lo que había tomado Cristo sobre sí, lo había padecido realmente y no de una manera ficticia por nosotros y por nuestra salvación, y que somos hechos de verdad *partícipes de su Pasión*, exclamó Pablo con tanta claridad: «Pues si hemos sido conformados con la imagen de su muerte, también participaremos en su resurrección».

Es profundamente significativa la palabra «trasplante,

injerto o entroncamiento», pues del mismo modo que aquí abajo está plantada la vid, somos nosotros, por la participación en el Bautismo de su muerte injertados en Él. Repara en el sentido exacto de las palabras del Apóstol. Él no ha dicho: «si somos injertados en su muerte», sino «en la *imagen* de su muerte». Pues la muerte fué realidad en Cristo, ya que realmente el alma se separó del cuerpo, y realmente fué sepultado y envuelto su cuerpo en unas sábanas. Teniendo lugar en él todo esto de una manera efectiva. En vosotros, empero, se da la reproducción de su muerte y de su Pasión. Pero la salud la recibís no sólo en imagen, sino en la realidad».

El misterio de Cristo que se realizó en nuestro Señor, de verdad, plena, histórica y fundamentalmente, se actualiza en nosotros, por tanto, bajo formas figurativas y simbólicas, que no son en realidad meras imágenes externas, sino algo que se desborda de la realidad de la nueva vida comunicada por Cristo. Esta comunión en la vida de Cristo que en parte es simbólica y en parte es real, la llamaron los antiguos «mística». Es un término medio entre la mera señal externa y la pura realidad.

Así las constituciones apostólicas (V., 6, 8) dicen del mártir que muere por Cristo sin bautizar: «Él muere por la vivencia en el Señor, los demás en tipo e imagen». Esto no quiere significar que el bautizado lleve en sí sólo una imagen de la muerte de Cristo, sino que en él se actualiza la muerte del Señor «místicamente», esto es, en forma sacramental, mientras que el mártir

participa en toda su realidad físicamente de la muerte del Señor. Que el Sacramento no sólo reparte la gracia de la nueva vida, sino que otorga la «comunión de su misma Pasión en imagen», lo ha hecho resaltar Cirilo con Pablo.

Por eso, con razón llamamos misterios a los sagrados ritos que reproducen y median el Misterio de Cristo (1). Cuando San Pablo llama a los Apóstoles, en su primera carta a los de Corinto, cap. 4, 1, los «dispensadores de los misterios de Dios», piensa en primer plano en el misterio de Cristo que predica, mas también en los sagrados ritos mediante los cuales somos recibidos e introducidos en el misterio de Cristo.

El Señor pasó por la *Pasión* a la condición de Pneuma; por eso hemos de revivir la Pasión místicamente. Él se tornó después de la Pasión en *Espíritu*. Conforme a esto también nosotros somos transidos con el Espíritu por la pasión mística en el Bautismo y por la resurrección espiritual que de ella nace. Nos transformamos en un hombre espiritual. «Pneuma» es la vida divina que nos comunica el Señor de la Iglesia, glorificado, hecho Espíritu, es a saber, transcendido en Dios aun con su humanidad, sentado a la diestra del Padre.

(1) Donde prescindimos ante todo de la analogía con los misterios antiguos, fundamental para la terminología. Véase el apartado B, más adelante. La terminología cristiana se ha de comprender objetivamente (no lingüísticamente) por entero desde el Cristianismo. A los textos de San Cirilo se pueden añadir ahora los más expresos y claros en las Catequesis del Obispo Teodoro de Mopsuestia. Las partes más sobresalientes de los mismos pueden verse en mi artículo: *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium* en el JAHRB. F. LITURGIEWISS., 13 (1933-35), pág. 99 y sigs.

La posesión y vivencia del Espíritu es en Pedro (1), Pablo (2) y Juan (3) la señal distintiva del cristiano (4). Se expresa en el Bautismo propiamente de una manera positiva con el rito de la transfusión del aliento, mientras que el agua bautismal significa primordialmente la purificación de los pecados.

Por este pneuma el cristiano se asemeja al Pneuma personal, Cristo, y es ungido entonces mismo en el espíritu, como nos afirma repetidamente San Cirilo de Jerusalén en su *Catequética Mistagógica*, 3, 1: «Así que fuisteis bautizados en Cristo y os revestisteis de Él, habéis sido transformados en el Hijo de Dios. Porque al predestinarnos Dios a la participación de la filiación, nos asemejó al cuerpo de la gloria de Cristo

(1) Hech., 2, 38: «Haced penitencia y hágase cada uno bautizar en el nombre de Cristo Jesús en remisión de los pecados, y recibiréis los Dones del Santo Espíritu».

(2) Rom., 8, 9: «Vosotros no viváis para la carne sino para el Espíritu, si es que realmente el Espíritu habita en vosotros. Mas si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no le pertenece». I Cor., 3, 16: «¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? 12, 3: «Nadie puede decir: Jesús es el Señor (es decir, confesarse cristiano) si no lo hace en el Espíritu Santo». Exposición. Ib., 2, 10-16.

(3) I Jo., 3, 24: «En esto conoceremos que vive en nuestra intimidad: en el Espíritu que nos inspiró». También en Juan el verdadero Espíritu se conoce en la confesión de Cristo. I Jo., 4, 2: «En esto conoceréis el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios...» Ib., 2, 20, dice Juan a los cristianos: «Vosotros tenéis el Crisma (esto es, la Unción con el Espíritu) del Santo y lo sabéis todo».

(4) Por la participación y comunión en el Espíritu todos los cristianos forman el *único* cuerpo de Cristo: «Porque en *un único* Espíritu hemos sido bautizados todos para *un solo* cuerpo» (I Cor., 12, 13).

su Hijo. Y como ahora habéis sido hechos *partícipes de Cristo*, con razón sois llamados *cristos*, esto es, *ungidos*. De vosotros dice Dios: «No toquéis a mis ungidos» (Ps., 104, 15).

Os habéis tornado en ungidos, ya que recibisteis la imagen del Espíritu Santo, y todo acaece en imagen en vosotros por ser imágenes del Ungido. Éste se inmergió en las corrientes del Jordán e impregnó a las aguas con el aroma de Divinidad. Al salir de ellas, el Espíritu Santo descendió por el Ser sobre Él, ya que el Uno descansaba en el Otro.

Del mismo modo se derramó sobre vosotros, al ser levantados sobre las fuentes de regeneración el crisma, símbolo de aquel Crisma y Unción con que Cristo fué ungido. Éste es el Espíritu Santo, del cual ya habló el profeta Isaías en relación con la persona del Señor: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido y me ha enviado a anunciar el Evangelio a los pobres».

Cristo no fué ungido con aceite o mirra terrena por el hombre, sino que el Padre, que le puso por Salvador de todo el mundo, le ungió con su Santo Espíritu, como dice San Pedro: «Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con su Santo Pneuma» (Hech., 10, 38). Ya el profeta David había prorrumpido en este grito: «Tu trono, oh Dios, se asienta en la eternidad. Tienes vara de justicia por cetro de tu reino. Amaste la justicia y odiaste la iniquidad. Por eso te ha ungido, oh Dios, tu Dios con el óleo del júbilo ante tus semejantes» (Ps., 44, 7).

Y del mismo modo que Cristo en *realidad* fué cruci-

ficado, sepultado y resucitó y a vosotros se os juzgó dignos de ser concrucificados, consepultados y corresucitados *en imagen*, así es también por el crisma. Aquél fué ungido con el óleo espiritual de la alegría, esto es, con el Espíritu Santo, llamado óleo de júbilo, porque es la fuente de la alegría espiritual. Vosotros, sin embargo, habéis sido ungidos con mirra, haciéndoos así partícipes y semejantes a Cristo. El cristiano es un segundo Cristo, es decir, Pneuma. Cristo es Pneuma por la unión hipostática con el Logos divino, que es Espíritu. Mas esta unión lleva consigo la transfiguración de la naturaleza humana, plenificada y transparente por la resurrección. Pues el Señor se rebajó por el amor que tenía de redimir al hombre hasta el anonadamiento de la carne de pecado. Tuvo que clavar su carne en la Cruz, para matar en ella el pecado y con el pecado la muerte. Mas en el mismo momento en que el pecado era aniquilado en la Cruz, apareció el esclavo Jesús, el hijo del hombre anonadado, con la gloria del Señor e Hijo de Dios.

Todo en el Hombre-Dios es desde entonces espiritual. El «Pneuma de Cristo» llena, por tanto, al Señor glorificado por entero: es la clarificación pneumática de Jesús hombre. Si se hace el hombre un «Cristo» a imagen del Kyrios espiritual y glorioso, esto quiere decir, que todo su ser está ahora pneumáticamente sublimado por la gracia de Dios y por la inhabitación de la

(1) Mejor aún: por la inhabitación de Dios y la sobreelevación de la Naturaleza humana; ambas cosas, la gracia creada y la increada, no se pueden separar.

Santísima Trinidad que aquella estructura (1). No sólo del Logos, puesto que en la Encarnación y en la Redención obran las tres Personas conjuntamente y el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un *único* Ser y Substancia que no se puede separar.

Por esto se dice en San Juan, 14, 23: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y yo también le amaré. Y vendremos a él y haremos nuestra mansión en él». Y lo mismo el versículo 26 llama al «Espíritu Santo el representante que el Padre enviará en mi nombre».

* * *

Por la iniciación (Bautismo y Confirmación) el hombre se hace miembro vivo de Cristo, un «Cristo». Ya no hay puro hombre, sino que está transformado en un nuevo ser deificado, nacido de Dios como hijo suyo (1).

(1) «A los que le recibieron les dió la posibilidad de ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre y que que son nacidos de Dios» (Jo., 1, 12).

El cristiano es, según 3, 5, regenerado por el agua y el Espíritu: «lo que nace del Espíritu, espíritu es». «Todo lo que es nacido de Dios, no comete ningún pecado, porque su simiente está en él. No puede pecar porque ha nacido de Dios» (Jo., 3, 9). «Sabemos que todo el que nace de Dios, no peca, sino que su origen de Dios le preserva y el mal no le toca» (5, 18).

Pablo a los Gálatas, 3, 26: «Todos vosotros *sois hijos de Dios* por la fe en Cristo Jesús». En 4, 4: «Cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, puesto bajo la ley, para que rescatase a los que bajo ella estaban y les hiciese partícipes en su filiación. Que vosotros sois hijos de Dios: Dios ha enviado el Espíritu de su

Lleva, por tanto, la *vida* de Dios en sí (1). Como miembro del Sumo Sacerdote, Cristo, es él mismo también un Cristo, un ungido, un sacerdote, que tiene que ofrecer al Padre un sacrificio aceptable de una manera singular por Cristo, y que será aceptado (2).

No hay religión alguna sin *sacrificio*. Religión es la relación entre Dios y la criatura. Dios se rebaja hasta el hombre, y el hombre se levanta hasta Dios. Este intercambio de relaciones se simboliza y se opera en el Sacrificio. El sacrificio es presentado a Dios, quien santifica y consagra la ofrenda al aceptarlo y recibirlo propiciamente. Caso que el oferente esté manchado con la culpa y tenga en sí estorbos para el servicio del altar, el sacrificio será ante todo expiación. En este supuesto se actualiza primero en forma de purificación previa

Hijo a nuestros corazones para clamar «ABBA! = ¡PADRE!» En Rom., 8, 14: «Los que son llevados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Pues no recibís otra vez el espíritu de esclavitud para el temor, sino el Espíritu de filiación con el que clamamos: Abba! = ¡Padre!»

(1) «En Él estaba la Vida, y la Vida era la Luz de los hombres» (Jo., 1, 4). «Como vive el Padre que me ha enviado y yo vivo por el Padre, así el que me come, vivirá por mí» (Jo., 6, 57). «Yo soy la resurrección y la Vida: quien cree en mí, vivirá, aunque estuviere muerto» (Jo., 11, 25). «El que oye mis palabras y cree en aquel que me ha enviado, tiene la Vida eterna» (Jo., 5, 24). «... Del Verbo de Vida; ciertamente la Vida se ha manifestado, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y anunciamos la Vida eterna que estaba en la intimidad del Padre y se nos manifestó» (I Jo., 1, 1).

(2) «Acercándoos a Él (Cristo), sois edificados como piedras vivas para morada del Espíritu, para presentar un sacerdocio santo, un sacrificio espiritual, agradable a Dios por Cristo Jesús... Vosotros sois un linaje escogido, un sacerdocio real...» (I Petr., 2, 4). Cf. Hebr. 13, 15: «Por Él (Cristo) ofrecemos constantemente a Dios el Sacrificio de alabanza».

por la que el sacrificio se torna aceptable. «Sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Hebr., 9, 22), ni sacrificio de hombre pecador.

La ofrenda lavada con la expiación puede subir hasta Dios. La última y propia oblata es el hombre mismo, es decir, el total ofrecimiento de su voluntad libre en manos de Dios, ya que lo natural del hombre es una ofrenda que Dios de otra manera no atiende (1).

El *hombre* quiere ciertamente remontarse hasta Dios y ser santificado por él. Sólo donde el hombre no quiere o no puede ser el mismo sacrificio, acepta Dios una sustitución. Así en los judíos y paganos. En el Cristianismo se ha restablecido nuevamente la idea primitiva del puro sacrificio, al ofrecerse a sí mismo a Dios en la Cruz el representante más elevado del género humano, Jesucristo Hombre-Dios, como inmolación total.

Cristo es ante Dios el representante del género humano. Mas como al mismo tiempo es Dios e Hijo de Dios, es el embajador del Padre ante la humanidad. Un simple hombre no hubiera podido presentar a Dios una hostia agradable. Aun en el paraíso si el sacrificio que hacía Adán a Dios era grato a sus ojos, fué porque en la intimidad de Adán palpitaba el Espíritu de Dios que con sus latidos hacía retornar a Dios lo suyo. Mas tan pronto como pecó el hombre, se incapacitó para todo sacrificio verdadero.

(1) Cf. para esto a M. ten HOMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi* (1920), pág. 35.

Es verdad que Dios miró complacido a los sacrificios de Abel y de todos los varones de Dios del Antiguo Testamento. Mas sólo porque tras ellos veía levantarse en el fondo el Sacrificio de Cristo. El hombre, en estas condiciones, no podía llegar hasta Dios. Unicamente Dios podía mostrarle el camino, otorgarle la reconciliación, condescender con él, para que nuevamente pudiera éste atreverse a acercarse a Dios. La con*des*cendencia de Dios se realizó en la Encarnación y en el Sacrificio de Cristo. Por eso se dice en la carta a los Hebreos: «La ley aparece sólo con un despunte entre sombras de los bienes futuros (esto es, de los Dones y gracias de Dios en el Nuevo Testamento), mas no como una imagen perfecta de la realidad. Nunca se pudo llegar por los sacrificios, que aquellos (los sacerdotes de la Antigua Alianza) ofrecían constantemente y que anualmente se repetían, a la consumación de un sacrificio pleno. ¿No habrían cesado los sacrificios, si los sacrificadores purificados de una vez para siempre, ya no hubieran tenido más conciencia de pecado? Pero aquellos traían sólo una vez al año la memoria de los pecados. Es imposible que la sangre de los cabritos y machos cabríos borre los pecados. Por eso, dijo él (Cristo) al hacer su entrada en el mundo: «Sacrificios y ofrendas no quisiste; por eso me has revestido de un *cuerpo*. Ninguna complacencia tuviste en los sacrificios de los holocaustos y de propiciación». Entonces dije yo: ¡Heme aquí! —como está escrito en la ley de mí— dispuesto estoy, oh Dios, a *hacer tu voluntad*... En virtud de este querer somos santificados

para siempre por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo» (Hebr., 10, 1-10).

Cristo, por tanto, ha presentado en su naturaleza humana el sacrificio, pero con la virtud de su Divinidad. De ahí que Dios mismo haya obrado la reconciliación por el Sacrificio de Cristo, como dice San Pablo: «Uno murió por todos; por lo mismo, estamos muertos. Por todos se entregó él a la muerte, para que los que viven ya no vivan para sí, sino por aquel que por ellos murió y resucitó... Si alguno está en Cristo, es nueva creación. Lo viejo ha pasado y ha nacido lo nuevo. Todo es, pues, *de Dios quien nos ha reconciliado por Cristo...*, porque *Dios reconcilió al mundo consigo en Cristo...*, no teniendo más cuenta de sus pecados...» (II Cor., 5, 14-19).

Dios mismo, en última instancia, es quien ha ofrecido el sacrificio, «porque Dios así amó al mundo, que le entregó a su Hijo Unigénito» (Jo., 3, 16). «En esto se ha revelado el amor de Dios hacia nosotros, en que envió al mundo a su Unigénito para que nosotros viviéramos por Él. La cifra del amor se compendia aquí: no en que amemos a Dios, sino en que Él nos haya amado a nosotros y nos haya enviado a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (I Jo., 4, 9).

Cómo consumara Cristo esta ofrenda lo hemos visto arriba al describir la economía de salvación, probando además que este sacrificio fué propicio y pleno como se ve por la transformación y glorificación verificada en el Señor por su muerte con rendida obediencia. Esta transformación en *Kyrios* se la da al Señor úni-

camente la unción sacerdotal. «*En y por su plenitud* se convirtió para todos los que obedecen en causa y fuente de eterna salud (Hebr., 5, 9). Él posee un Sacerdocio Eterno, por tener hundidas sus raíces en la dimensión de eternidad. Está siempre en su mano el salvar a los que se acercan a Dios, pues vive por siempre, intercediendo por nosotros» (Hebr., 7, 24). «Tenemos tal Pontífice que se asienta en los cielos a la diestra del trono de majestad, como ministro del Santuario y del verdadero Tabernáculo erigido por Dios y no por mano de hombre» (Hebr., 8, 1-3).

De la más íntima unidad de ser y consiguientemente de acciones, que se da entre esposa y esposo, entre la cabeza y los miembros, se desprende que la Iglesia debe participar en este sacrificio del Señor receptivamente como la mujer, mas no por eso menos activamente. Está de pie junto a la Cruz, ofreciendo a su esposo y a sí misma con él. Mas no sólo en fe o con la imaginación, sino que en una forma real-concreta —en el Misterio— se prolonga y reproduce el mismo sacrificio en que el Señor, a la vista de los cielos y de la tierra, es decir, a la luz del ser, se presentó a sí mismo con la hostia de su cuerpo como víctima al Padre.

* * *

Aquí volvemos a dar con la significación básica del Misterio del *culto*. Sin este misterio del sacrificio de Cristo sería la Iglesia una sacerdotisa sin sacrificio, un altar sin ofrenda, una esposa dejada por el Señor, des-

consagrada e imposibilitada por siempre para llegar hasta Dios. Entonces también sería Cristo un Sacerdote sin comunidad, no sería el Sumo Sacerdote, el «príncipe de la salud» (Hebr., 2, 10). No podría llamar «hermanos» —conforme al Apóstol— a sus miembros: «El Santificador y los santificados, todos proceden de Uno; por eso no se avergonzó de apellidarlos hermanos: «Yo anunciaré tu nombre a mis hermanos; en medio de la reunión (Iglesia) te ensalzaré». También: «Yo deposito en ti toda mi confianza». Y además: «Heme aquí, yo y los hijos que me diste». Ahora bien, como los hijos participan de la carne y la sangre, así también él se ha hecho comunión en ellos de igual forma» (Hebr., 2, 11-14; Rom., 8, 29).

«Cristo ha penetrado como «precursor por nosotros», constituído Sacerdote Eterno según el orden de Melquisedec, a lo más íntimo del Santuario (Sancta Sanctorum)» (Hebr., 6, 20). Nosotros hemos de seguirle. En la santa Escritura se acentúa siempre con nuevas formas la unidad del sacerdote con la comunidad. De ahí que como Cristo fuera hecho el verdadero «liturgo del Santuario» (Hebr., 8, 2) no sólo por el rendimiento absoluto de su intimidad, sino por «su propia sangre» (Hebr., 9, 12) —y en verdad ministro «de una liturgia más sublime, cuanto más levantada es la alianza de la que él es Mediador» (Hebr., 8, 6)—, así también la comunidad tiene que realizar un sacrificio verdadero, externamente visible, litúrgico.

La necesidad del misterio del culto se deriva igualmente del hecho de que una comunidad visible de

hombres sólo puede patentizar su unidad interna y sus concordes impulsos en el servicio de Dios, mediante un acto ritual en comunidad. Y una acción mancomunada entre Dios y la comunidad sólo puede expresarse en un acto simbólico, en el que el sacerdocio (como mediador) represente al mismo tiempo a ambas partes y exteriorice sus voluntades con gestos y palabras; y en la que la acción invisible de Dios en el hombre, se haga visible por la acción simbólica de los sacerdotes y el hacer de la comunidad, y a su vez, por los ritos y fórmulas practicados por los ministros del sacerdocio.

Estos requisitos se cumplen en relación con el Sacrificio de la Iglesia en el misterio del Sacrificio de la *Misa*. En ella, por la virtud divina de la consagración de las especies, que el sacerdote realiza con el poder de Dios, se reproduce misteriosamente el sacrificio de la muerte del Señor. *Cristo* se ofrece de nuevo sacramentalmente, «prolonga su pasión en el misterio por nosotros» (1). Y como la *Iglesia* realiza el misterio «por mano de los sacerdotes» (2), ofrece también *ella* el sacrificio de su esposo, que a la par es *su* sacrificio también. Pero en virtud de su participación personalísima se hace verdadero sacrificio suyo, porque a base de su incorporación a Cristo en cuanto cuerpo y esposa y al mismo tiempo por su entrega propia más intensa se une activamente a su Ofertorio, de suerte que juntamente con Cristo se torna en *un solo* sacrificio.

(1) GREGOR. MAGN., *Homil. in Evang.*, 3, 7. JAHRB., F. LITURGIEWISS., 6 (1926), pág. 173.
(2) *Sacerdotum ministerio.* Concilium Trid., sessio 22.

Aquí se revela el Cristo Místico (es decir, Cristo y la Iglesia) en su función de verdadero Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza (1). Con esto se descubre igualmente la posición, fundamentalmente necesaria, del misterio del culto dentro del misterio de Cristo. Sin aquel misterio del culto, no se podría prolongar reiteradamente, a través de todos los siglos, de una en otra generación el misterio de Cristo, mientras que todo el Cuerpo gime entre suspiros de redención y es clarificado con la gloria de la Cabeza.

Insertamos en este lugar una declaración de San Metodio de Philippos, que puede esclarecer profundísimamente, a base del misterio del culto, el crecimiento y madurez del Cuerpo Místico de Cristo.

«Con esto (2) está perfectamente de acuerdo el que la Iglesia brotase de las entrañas y sangre y carne de Cristo, con la que el Logos dejó al Padre Celeste y descendió para unirse a su esposa. Su sueño fué el éxtasis de la pasión, al morir generosamente por ella, a fin de hacerla gloriosa y sin mancilla, después de haberla lavado con el baño de su sangre y de dispo-

(1) Los fieles son cooferentes principalmente en virtud de la incorporación objetiva y sacramental de cada cristiano al Cuerpo de Cristo por el Bautismo. Cuando la Cabeza obra, obran juntamente los miembros. Cuanto más consciente es esta cooperación —esto es, cuanto más interiorizados están por la vivencia subjetiva— tanto más intenso es su ofrecimiento con él. Por aquí se explica la urgencia de la participación *activa* en la celebración litúrgica, y ciertamente también en su desarrollo externo, porque lo exterior hace que se robustezca más la participación interior.

(2) A la significación alegórica de Adán y Eva a Cristo y su Iglesia.

nerla para recibir la simiente espiritual y dichosa, que su amorosa palabra ha de sembrar y plantar en la hondura sin dimensiones del espíritu.

»La Iglesia recibe la simiente como la mujer y la transforma para dar a luz y hacer incrementar las virtudes. Así se realizan justamente las palabras «creced y multiplicaos», puesto que ella diariamente aumenta en grandeza, hermosura y magnitud por las relaciones y comunión con el *Logos, que aun ahora viene hasta nuestra interioridad y entra en éxtasis fecundo en la conmemoración de la Pasión.*

»De otro modo la Iglesia no podría recibir a los fieles y comunicarles nueva vida por el baño de la regeneración. Es decir, en el caso de que *Cristo tampoco se anonadara por este motivo,* con el objeto —como queda dicho— de poder ser alcanzado en la *nueva realización de la Pasión.* O sea, si él no *muriera* así *nuevamente* bajando desde los cielos, ni en la unión con su esposa la Iglesia daría a ésta la posibilidad de sacar de su seno la virtud fecunda para que todos los en él fundados por la regeneración del Bautismo, se desarrollen, entrañados e incorporados y aun como encarnados en él, esto es, participando de su santidad y de su gloria.

»Entrañas y carne de la Sabiduría se llama con razón a la inteligencia y a la virtud, y costado al Espíritu de verdad, al representante de quien reciben luz los bautizados y por quien renacen para la inmortalidad. Es imposible, sin embargo, que cualquiera pueda participar del Espíritu Santo y llamarse miembro de Cristo, si aún no ha sondeado primeramente su intimidad el

Logos y no ha dormido todavía con ella en el sueño del éxtasis de amor, para que al resucitar del sueño, y lleno del Espíritu, pueda disfrutar la renovación y el rejuvenecimiento.

»Este Espíritu de Verdad, septiforme según el profeta, es apellidado muy apropiadamente regazo del Logos. De él saca Dios después del éxtasis de Cristo, o sea, después de su Encarnación y de su Pasión, y forma la que le ha de servir de compañía, me refiero a las almas a él unidas y entregadas...» (1).

De la «conmemoración ritual de la Pasión» brota en la Iglesia un perenne crecimiento, queda ésta llena del Espíritu y alcanza la plenitud de la madurez de Cristo.

* * *

Mas, con todo, el misterio de la Eucaristía no queda agotado con ser sacrificio. Antes bien el sacrificio tiene otro aspecto que es más sacramental (en sentido estricto). Los sacrificios de la Antigua Alianza eran en parte sacrificios de manjares, o sea que de los alimentos brindados a Yahve y santificados con su mirada, comían los que los ofrecían juntamente con Yahve, siendo por el mismo hecho dedicados y elevados a la comunidad de Yahve.

El sacrificio del Nuevo Testamento es, del mismo modo, un sacrificio-banquete, pero en un sentido mucho más elevado y espiritual. Cristo se ha designado a sí

(1) *Symposion*, 3, 8. Cf. JAHRB. F. LITURGIEWISS., 6 (1926), pág. 144 y sigs.

mismo como la comida del mundo», como el «pan de vida» (Jo., 6, 35 y 50), como la «bebida de la vida eterna» (Jo., 4, 14; 9, 37). «Si vosotros no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna» (Jo., 6, 53). El Verbo Encarnado es realmente el alimento del mundo, por comunicarle y conservarle mediante su palabra y su Espíritu la vida sobrenatural. Pero Cristo ha verificado este hecho en el misterio, porque quiso imprimir sobre esta unidad física entre Él y la Iglesia el sello más concreto de la comunión de carne y sangre.

El discurso del Señor en San Juan, cap. 6, resulta «misterioso» —«sacramental»— en el curso de su exposición. Su oscuridad se hace luz por el cumplimiento concreto, mas altamente espiritual, en la última Cena, cuando el Señor dió a comer y beber su Cuerpo y su Sangre bajo formas de pan y de vino, o sea en medio de un banquete de sacrificio. Aquí es patente que la verdadera comida del mundo redimido es no sólo el Verbo como encarnado, sino en cuanto muerto en sacrificio. Si se había de representar en forma de culto aquel hecho, no cabía un camino mejor y a la vez más sencillo que el que eligió el Señor, o sea, el de dar a sus discípulos el cuerpo y la sangre del sacrificio en figura de comida y de bebida y mostrar así plásticamente que el Kyrios inmolado y resucitado es la fibra más íntima de la vida de su Iglesia, que penetra todo su ser y lo llena con el vigor de la vida divina.

Los tres misterios apuntados: Bautismo, Confirma-

ción y Eucaristía como banquete, significan y causan la total incorporación del hombre al Cuerpo de Cristo. Pues el Bautismo purifica del pecado por la inmersión en la Cruz de Cristo, la Confirmación le infunde la nueva vida del Espíritu y la Comunión vigoriza y mantiene esta vida y hace que los miembros sean perfectamente una misma cosa con el cuerpo. Estos tres misterios son, por lo mismo, la iniciación, la *consagración cristiana.* El así consagrado puede cooperar después activamente, en la obra suma del Cristo místico, en su entrega por amor al Padre.

Por esta cooperación crece su enraizamiento en el Cuerpo de Cristo, ya que la sangre de Cristo le lava constantemente, el Espíritu de Cristo Resucitado le revivifica con mayor empuje y el banquete sacrificial le entraña más en el Señor. Estos tres misterios son, por consiguiente, los más importantes y transcendentales para la vida de la Iglesia y de cada uno de los cristianos.

Empero el Cuerpo de Cristo es un organismo viviente y no un puñado inerte de átomos iguales. Tiene por lo mismo multitud de miembros con distintas funciones. Y esto tanto en su estructuración definitiva y despliegue final como también —y es lo que antes palpamos— en la ejecución de sus quehaceres terrenos que se apagarán con el fin de los tiempos, cuando todo el cuerpo esté tocando en la plenitud y ya no precise apoyo terreno (Eph., 4, 11-16).

Primero necesitan los miembros de una representación en la tierra de la Cabeza invisible, es decir, de

aquellos hombres —pues la mujer figura a la Iglesia como esposa— que representen a Cristo de manera especial como guía, maestro y sacerdote. El misterio de la *Unción sacerdotal* asemeja en esas propiedades a los hombres escogidos con Cristo. El Espíritu Santo baja de un modo singular sobre ellos, comunicado con la imposición de las manos de los Obispos, con lo cual se significa y causa la comunión con los Apóstoles y con Cristo.

Junto a los investidos de esta misión tiene la Iglesia hombres y mujeres —aquí no existe diferencia de sexos— que deben brillar ante su faz como protótipos de santidad y de consagración a Dios. Ellos tienen que asemejarse muy especialmente a Cristo Crucificado y Resucitado con todas las dotes de espíritu.

De ahí los misterios (1) de la consagración del monje (2) y de las vírgenes y la del Abad y de la Abadesa como guías de la vida consagrada a Dios; aun la dedicación de las viudas pertenece a este lugar. Estas Órdenes tuvieron vigencia al igual que la de los Apóstoles, profetas, mártires y confesores como estados de consagración directa a Dios, mas en el curso del tiempo se aumentó su relieve con una consagración litúrgica, que conservó siempre su carácter espiritual, ya que no establece una jerarquía sino que consagra al hombre totalmente para la Divinidad. En estas consagraciones se reflejan en cierta manera las jerarquías

(1) No sacramentos, sino sacramentales. Su efecto no sacramental, sino sacramentario.

(2) Cf. JAHRB. F. LITURGIEWISS., 5 (1925), página 1 y siguientes: *Die Mönchsweihe.*

celestes, repartidas por tipos espirituales de la Iglesia, como apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y viudas, como señala el Oficio litúrgico, todos nombres de las clases de Santos y de los Coros del cielo (1).

Con el estado de *matrimonio* nos volvemos al eón de la temporalidad, «pues los que han sido juzgados dignos de alcanzar *el* eón *de arriba* y la resurrección de los muertos, no se casan ni serán recibidos en matrimonio» (Lc., 20, 35). No obstante, este estado ha sido maravillosamente elogiado en el Nuevo Testamento, al ser puesto como imagen del matrimonio espiritual de la Nueva Alianza entre Cristo y la Iglesia, del mismo modo que en el paraíso simbolizó aquella alianza por venir. En el pasaje de la carta a los Efesios en que Pablo propone a los casados cristianos como símbolo de Cristo y de su Iglesia, dice: «Este misterio es grande; quiero decir: en Cristo y en la Iglesia» (Eph., 5, 32).

El misterio primordial es la unión espiritual de Cristo y la Iglesia, pero un símbolo significativo del mismo, es el matrimonio de dos cristianos. También el sacramento del matrimonio recibe su último sentido y su bendición del gran misterio de Cristo. En todas las demás condiciones de la vida influye igualmente el misterio. Hasta dice Pablo: «El varón infiel es santificado por la mujer (fiel), y la mujer infiel por el hermano (cristiano); de otro modo, vuestros hijos estarían manchados: ahora bien, están limpios» (I Cor.,

(1) La alta estima del Episcopado se muestra en que el estado de los Confesores se especifica por *Pontifex* y *Non-Pontifex*.

7, 14): son santificados, en definitiva, por el Bautismo.

Las enfermedades y la muerte reclaman un singular despliegue de energías de la gracia en el cristiano: «¿Hay alguno enfermo entre vosotros? Llame a los Presbíteros de la Iglesia, y ellos oren sobre él y le unjan con aceite en el nombre del Señor, y la oración acompañada de la fe sanará al enfermo y el Señor le levantará; y si él ha cometido pecados, se le perdonarán» (Jac., 5, 14). Aun a los pecadores no enfermos se les otorga el perdón de los pecados por el misterio de Cristo. Ciertamente no con un segundo Bautismo, pero sí una rehabilitación del Espíritu que seguía antiguamente a la imposición de las manos del Obispo (1).

Los propios difuntos no escapan a la acción bienhechora y salvificadora de los misterios cristianos. El muerto es ungido, según un uso antiguo, por la Iglesia, se ora por él, y se le ofrece el Sacrificio de la Misa (2). No es posible declarar aquí cómo actúa el misterio en incontables ritos y plegarias que acompañan todos los pasos del cristiano y de la comunidad de Cristo y hacen pulsar el Espíritu de Cristo en todas las cosas y circunstancias. Todo cristiano sabe esto por propia experiencia.

Nuestra breve exposición debería probar que la religión del Evangelio, la piedad del Nuevo Testamento,

(1) Según la práctica de hoy día la absolución con la mano levantada del sacerdote.

(2) Cf. «*Altchristliches in der Totenliturgie*, LITURG. ZEITSCHRIFT, 3 (1930-31), pág. 18, 18-26.

En Dionisio Areopagita el entierro entra a formar parte de los misterios.

el culto divino de la Iglesia no puede subsistir sin el Misterio del culto. Entiéndase la Liturgia en el auténtico sentido primitivo, no en el sentido de un ritualismo elaborado y esteticista o de una ostentación deslumbrante y calculadora, sino en el sentido de realización y presencialización del misterio de Cristo en toda la Iglesia a través de los siglos para su santificación y clarificación, y entonces la Liturgia de los Misterios será la *constatación central y esencialmente necesaria de la religión cristiana.*

B) *La forma de culto del «Mysterium».*

La Sagrada Escritura en el Nuevo Testamento nos ha enseñado que el Cristianismo, el «Evangelio de Cristo», es un *misterio.* Este misterio abarca la Encarnación por la que se hizo visible entre nosotros el Dios invisible, y la obra de la Redención en la Cruz, y culmina en la Resurrección, en la que el Señor reveló su gloria primero, es verdad, no a todo el mundo, sino a «los testigos escogidos por Dios» (Hech., 10, 40) y mediante ellos a la Iglesia. El plan redentor de Dios se rematará al final de los tiempos con la parusía sin velos del Señor. Mientras tanto la Iglesia vive en fe y de los *misterios del culto* de Cristo.

Estos misterios del culto son una actualización y aplicación del misterio de Cristo. Dios que se manifestó al mundo por Cristo Hombre-Dios, continúa obrando sobre la tierra después de la glorificación de Cristo y cabalmente sólo por Él en cuanto Sumo Sacerdote.

Esto se realiza en la economía ordinaria de la distribución de la gracia en la Iglesia, por la virtud del Misterio del culto, que no es otra cosa que el Dios-Hombre prolongándose en el tiempo. Lleva por tanto como éste el doble carácter de la majestad divina que obra y del ocultamiento bajo los símbolos materiales, tomados de lo de aquí abajo (1), que a la vez encubren y muestran.

Así es posible que el Señor, aunque se halle glorioso y manifiesto eternamente en los cielos, esté aún escondido, sin embargo, en la tierra, por más que esto no impide que despliegue ya ahora todo el poder de su gloria. La presencia del Señor en los misterios adopta, según esto, una posición media entre la vida terrestre de Cristo y su entronamiento glorioso en los cielos: la virtud divina está totalmente desplegada, pero exige todavía la fe, aún no brinda la visión. «Caminamos en fe, no en la luz de la visión» (II Cor., 5, 7) (I Cor., 13, 12). Así se cumplen en los misterios aquellas palabras: «Bienaventurados los que no ven y sin embargo creen» (Jo., 20, 29). San León Magno comenta esta bienaventuranza.

«Para poder hacernos partícipes de esta bienaventuranza, dió término el Señor a su presencia corporal. Primero consumó todo cuanto era necesario para el

(1) IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses.*, IV, 18, 5: «Como el pan cosechado de la tierra, una vez recibida la *epiklesis* (el nombramiento e invocación del nombre) de Dios, ya no es pan ordinario, sino *Eucaristía*, integrándose de dos elementos, divino el uno y el otro humano, así nuestros cuerpos, cuando gustan de la Eucaristía, dejan de ser perecederos y adquieren las arras de la resurrección para la inmortalidad». Cf. también V, 2, 3.

anuncio del Evangelio y para los *misterios de la Nueva Alianza*, y una vez hecho esto, subió cuarenta días después de su resurrección, a los cielos a la vista de sus discípulos. Allí permanecerá a la diestra del Padre, hasta que se haya pasado el tiempo fijado por Dios para la multiplicación de los Hijos de la Iglesia, y vuelva con la misma carne con que Él se elevó a juzgar a los vivos y a los muertos. *A los misterios ha pasado lo que había de visible en el Señor.* La fe con esto se torna más preciosa y firme, porque a la visión siguió la doctrina cuya autoridad debían reconocer los corazones de los fieles, iluminados por los rayos celestiales» (1).

El Salvador se acomoda totalmente en el misterio a la condición de la Iglesia y realiza colmadamente el gran plan de la economía salvadora, el cual se extiende no sólo a aquellos a quienes tocó hacer juntamente con él su camino sobre el tiempo, sino a todas las generaciones hasta el fin del mundo. La Iglesia peregrina avanza envuelta en las oscuridades de la fe, no en la luz de la gloria. Pero está ya redimida y posee también las «arras del Espíritu» (Rom., 8, 23), vive además «en Cristo» (2), es su Cuerpo, su fiel Esposa. Él, el Kyrios clarificado, es su Cabeza, su Esposo. Por eso el Señor se entrega a ella con toda la fuerza de su Sumo Sacerdocio, pero aún bajo el velo de los símbolos.

La Iglesia aún no está definitivamente consagrada

(1) *Sermo*, 74, 2; Pl., 54, 398; véase JAHRB. F. LITURGIEWISS., 8 (1928), pág. 154.

(2) La conocida fórmula paulina. Cf. A. WIKENHAUSER, *Die paulinische Christusmystik* (1928).

e inseparablemente unida a la Divinidad. Tiene que luchar en sus miembros contra el pecado y contra el mundo. Es desconocida, sufre persecución y llora la apostasía y deserción de muchos de sus propios hijos. Tiene más semejanza con la condición del Señor Crucificado, que con la del que resucitó y está glorificado, por más que atesore, escondidos en sí, ricos tesoros que le vienen de sus resplandores y que aún, a veces, esparcen hacia afuera misteriosos reflejos. Así se aclimata a su paisaje su regalo nupcial, el misterio, deslumbrante ya por las joyas divinas, pero oculto tras los velos con los que se encubre y se dibuja.

Lo primero que se dibuja, es la *Cruz* del Señor, su *Sangre*, su *Muerte* —y sólo a través de esta la Clarificación—; del mismo modo que las piedras preciosas en las antiguas cruces cristianas de gemas no cambian la forma de la Cruz, aunque revistan los fríos tramos con brillo de hermosura.

El Bautismo, en primer lugar, apunta al *aniquilamiento* del hombre viejo. Sólo el perfume de la mirra habla de aromas de resurrección. La Misa es una conmemoración de *la muerte* del Señor, cuyo Cuerpo sacrificado y sangre derramada, se nos muestran. Pero que este Cuerpo y esta Sangre se tornen en comida y bebida *de la vida*, es sólo un fruto y un símbolo a la vez de la *resurrección* a la vida eterna. La Iglesia participa, por tanto, primariamente de la Pasión del Señor, en la que Él «murió para el pecado», y, a través de la muerte, de su vida con la que «vive para Dios» (Romanos, 6, 10). Por la Cruz se llena ella

con Él del Espíritu, se santifica, se clarifica, se diviniza.

El misterio es un generoso regalo de bodas del Señor a la Iglesia, y aún sus mismos desposorios, ya que él le comunica *su* vida por los misterios, estando los dos estrechamente unidos con la fusión más íntima de vida y de acción. Aquí se realiza el matrimonio místico, del que ve Pablo una pálida imagen en el matrimonio carnal y cuyo misterio tiene cumplimiento «en Cristo y en la Iglesia» (Eph., 2, 22-32).

Por aquí se desprende una nueva luz para ver la necesidad del misterio del culto, y, claro está, desde la *Iglesia*. Como esposa del nuevo Adán espiritual, ella recibe; mas en cuanto copartícipe de su obra como «compañera igual a él» (Gen., 2, 18), abriga y adorna lo recibido en la donación de amor, retornándolo al amado. Como propio la Iglesia no tiene absolutamente nada, porque: «¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?» (I Cor., 4, 7). Después del Sacrificio de Cristo nada nuevo podía ofrecer ya al Dios Padre, pues Cristo realizó el Sacrificio para todos los tiempos: «Por *una sola* Ofrenda ha consumado para siempre a los que estaban por santificar» (Hebr., 10, 14), además que «no hay más sacrificio por los pecados» (Hebr., 10, 26).

El Nuevo Testamento nos enseña constantemente que con Cristo quedó lleno el plan divino de salvación y rompió el nuevo eón (Hebr., 1, 2; 9, 26; I Petr., 1, 20). Según él no cabe un reino nuevo, ni nuevo sacrificio, ni santificación nueva. Su Sacrificio fué el Sacrificio del crepúsculo del mundo y su resurrección los co-

mienzos de una nueva aurora eterna (1). La Iglesia, a su vez, quiere testimoniar su amor con un sacrificio, no sólo en su futura donación encendida y amorosa al Padre, sino ya durante su peregrinar en la tierra bajo un signo manifiesto y visible. Quiere también obrar, y no sólo recibir.

Entonces se le ofrecieron los misterios que *ella* posee y en los que puede poner la prueba *de su amor*. Los elementos, los símbolos de los misterios, sin embargo, están tomados de lo caduco, como sus palabras, palabras son del lenguaje humano y todas sus acciones, acciones del hombre. Mas está en su poder el *frecuentar* por sí misma incesantemente estos divinos misterios, envolverlos con toda hermosura y calor y transformarlos así en símbolos elocuentes de su entrega (2).

Pero no está lejos de su Esposo ya que de sus venas constantemente recibe la corriente más viva e íntima de los misterios y en ellos *convive su* vida.

* * *

Cada vez más claramente se sorprende la urgencia indeclinable de la forma de culto del «Mysterium», esto es, de aquel estilo enteramente singular de culto, expresado únicamente por la palabra y significación del «Mysterium», en el servicio divino litúrgico del

(1) Este es el místico sentido del sacrificio *vespertino* y de la muerte de Cristo por la *tarde* y de su resurrección con la llegada de la *aurora*.

(2) Frecuentar en las oraciones litúrgicas.

Nuevo Testamento: no tanto en su culto externo como expresión de los actos reverenciales de una comunidad visible debidos a Dios, sino antes bien y precisamente en la donación más entrañable y radical a Dios, fin último del culto cristiano. Dios se ha revelado en el Nuevo Testamento como el *Amor* y busca no sólo la honra de su criatura, sino su amor. *Mística con Cristo* es, por consiguiente, la verdadera esencia del culto del Nuevo Testamento, o sea: la comunión real y mística de la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo con el Dios-Hombre clarificado, quien la entraña en la Unidad de la Trinidad, «a fin de que Dios sea *todo* en todas las cosas» (I Cor., 15, 28).

Pero la Mística en Cristo es sólo realizable por el misterio del culto. Aun las otras dos formas (εἴδη, *species)* del culto —la *oración* y el *sacrificio*— alcanzan su culminación máxima en el Nuevo Testamento por medio del Misterio, puesto que el Cuerpo de Cristo únicamente puede orar en unión con su Cabeza y en su Espíritu (1), y únicamente puede ofrecer un *único* sacrificio, cabalmente el mismo que Cristo su Cabeza y Salvador ha ofrecido.

Todo acto cultual y toda acción ferviente de piedad guardan en el Nuevo Testamento una relación esencial con el Mysterium y de ahí reciben la impronta de Cristo,

(1) Rom., 8, 26: «El Espíritu se hace cargo de nuestra debilidad. Pues no sabemos, como conviene, lo que debemos pedir, sino que el Espíritu mismo pide en lugar nuestro con gemidos inenarrables. El que sondea en las interioridades del corazón, sabe lo que quiere el Espíritu, porque pide según Dios por los santos».

sin la que Dios no acepta cosa alguna después de la revelación del Nuevo Testamento. El Misterio pertenece a aquellas riquezas inefables que Dios nos ha entregado en Cristo. La Antigua Alianza no conocía ningún misterio, pues Dios no había aparecido todavía en forma de hombre entre nosotros, ni había muerto por nuestra causa en el patíbulo de la Cruz. El cielo aún estaba cerrado para el hombre, porque Cristo no había abierto todavía con su sangre el acceso para el Sancta Sanctorum. Aún dominaba el *temor* de Dios porque no había sido promulgada la ley del *amor*. Aún no estaba cerrada la eterna alianza del Agape, del Amor de Dios, libre, no atado a nada, sino sólo una Alianza temporal, basada en la ley. Al Misterio corresponde la obra conjunta de Dios y del hombre, cuyo mediador y guía sólo puede ser un Dios-Hombre. A él corresponde la entrada a la misma vida divina eterna, ya aquí «en promesa», y en plenitud en la futura vida bienaventurada. El Misterio comunica la unidad real más íntima con Dios, la generación de Dios Padre, el enlace con el Verbo como Esposo. El Agape, el divino Amor, es el distintivo de la unión mística. Sólo la Nueva Alianza pudo ser portadora del misterio y con ello revelar el fondo más íntimo del Ser de Dios, el Amor.

Bien puede tener el culto judío junto a la oración y a los sacrificios la forma del «*recuerdo*». Dios juntó su revelación al pueblo judío con acontecimientos históricos que debían estar incensantemente ante los ojos del pueblo. Ante todo estaba la liberación del país de

Egipto, sobre que descansa la existencia de Israel como Pueblo escogido por Dios y que era conmemorada todos los años por la celebración de la Pascua.

Allí se repetía exactamente según el ritual lo que entonces fué mandado por Dios. Los judíos comían el cordero pascual ceñidos los vestidos para el viaje y evocaban en la comida la historia de la salida del país del cautiverio. Así se celebraba año tras año ritualmente la redención de Israel y la fundación del pueblo de Dios, con lo que se aseguró la permanencia de Israel en la tierra prometida (1).

Pero aquella costumbre no era propiamente un misterio, porque directamente se refería a lo terreno y era portador de bienestar temporal. En cambio, la verdadera Pascua de Cristo, su inmolación por el pecado para la redención del mundo y para su sostenimiento con la eterna vida divina del cielo, fué hecha por el Salvador la tarde antes de la Pascua legal en pleno misterio al adelantar la consumación de su muerte con unos ritos místicos y al convertir a su cuerpo, ofrecido en sacrificio juntamente con la sangre derramada, en alimento de la vida eterna y en fundamento de la nueva y eterna Alianza con Dios.

(1) Sobre el banquete Pascual, cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 1 (1928), pág. 40. Considérese la página 68: «En todas las generaciones el hombre está obligado *a mirarse a sí mismo, como si hubiera salido de Egipto*, pues se dice: a causa de lo que ha hecho conmigo Yahve al sacarme de Egipto» (Ex., 13, 18) (de Pes., 10, 5). A esto dice Billerbeck en la página 69: «Estas palabras expresan con gran agudeza el pensamiento de que el banquete pascual debía ser un banquete conmemorativo».

Allí tuvo lugar también un suceso histórico, pero tal que su fin se encontraba en la transtemporalidad de Dios, en el «tránsito o paso» (Pascha) del eón caduco al del mundo por venir. No sólo fué una acción que Dios realizaba en su pueblo desde los cielos, sino tal que el mismo Dios la llevase a cabo en forma de hombre, entre y con el pueblo. Al hombre se le daba ahora la posibilidad de imitar y cooperar a lo que el Dios Encarnado había hecho entre ellos y así participar concretamente por su propio hacer en su vida.

Esta *Pascha Christi* fué algo enteramente peculiar de la que no hay la menor referencia en el Antiguo Testamento, y por eso era una atrocidad para el espíritu unilateral judío. Los judíos, como en general los semitas, se imaginaban a Dios como el Señor más severo y mayestático, que está separado de la humanidad por un abismo infranqueable, a quien se teme y se adora temblando y con quien no se puede entrar en relación estrecha. Hasta el lenguaje de los semitas falló, cuando se quiso expresar la nueva vivencia de Dios en el Nuevo Testamento.

Mas Dios en su providencia hizo surgir ciertas formas religiosas, que en realidad no podían llegar ni aun de lejos al contenido cristiano, pero que pudieron ofrecer palabras y fórmulas para traducir en módulos humanamente inteligibles lo nuevo e inaudito.

Pueblos indogermánicos habían transformado paulatinamente sus aspiraciones por una unión más íntima con Dios, en formas de culto más profundas y más afinadas, que habían conducido a los cultos helenís-

ticos de los misterios, especialmente en la época del helenismo, es decir, desde que después de las incursiones de Alejandro Magno el espíritu griego y el preasiático habían introducido una fructuosa mezcolanza.

Aquí, en esta cultura, que en tantos aspectos habría de prestar su ropaje lingüístico y sus formas al Cristianismo por venir —el Evangelio está escrito en la koiné helenística y el dogma ha utilizado también el lenguaje multiexpresionista de los helenos—, se desenvolvió hasta una altura típica la forma del culto en el «Mysterium».

Su pensamiento fundamental era la comunión en la vida de los dioses, que en cierta manera se habían aparecido en forma humana y habían participado con los mortales del dolor y de la alegría. Con ellos colaboró el creyente, desde el momento en que por la reproducción ritual de los actos participaba en su sufrimiento y acciones, representadas y traducidas en ritos. Se puso en íntima armonía con ellos, expresada en la multitud de símbolos tomados de las relaciones humanas, hasta se hizo «compañero» de las diosas (1). Esto le dió la seguridad de no compartir en la oscuridad del ades el destino común de los mortales, sino alcanzar una gloriosa bienaventuranza. Ya en la tierra se apartaba de la masa de los no iniciados, se convertía en «santo», «consagrado», y no raras veces sentía impulsos morales. Los mystas entre sí formaban una santa comunidad más estrecha dentro del selecto sacerdocio autoritativo.

(1) Así en Eleusis.

El culto de este gremio de mystas se efectuaba en medio de un sorprendente y dramático simbolismo, ya que las acciones divinas no se podían representar ritualmente de otra manera más que en forma hierática-estilizada, con la utilización profusa de la simbólica natural. Sabemos, por ejemplo, que en Eleusis el punto culminante de la fiesta consistía en que fuera mostrada a los mystas una espiga acabada de coger, símbolo de la vida que perennemente está brotando—, y para los hombres que tan fácilmente mueren, una prenda de la vida que existe más allá de la muerte (1).

* * *

No tenemos seguramente por qué llevar nuestros conceptos más limpios del simbolismo cristiano hasta los antiguos misterios. Estos permanecieron sujetos a lo natural, como adoración de los «elementos del mundo», como Pablo dice del culto judío-helenístico (2). No iban a parar a la vida sobrenatural del verdadero Dios. Eran una mera sombra al lado de los misterios cristianos. Pero, al mismo tiempo, encerraban un anhelo, la «penumbra del futuro». Mas el cuerpo que esbozó estas sombras era el «Cuerpo de Cristo» (Col., 2, 17), anunciado ya en los tipos del Antiguo Testa-

(1) En particular cf. mi escrito: *Die Liturgie als Mysterienfeier* (2.ª ed. 1923). Además *Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* (1926), especialmente la pág. 29. *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, etc.

(2) Col., 2, 8 y 20: El culto judío es un «esclavizamiento de los elementos del mundo» (Gal., 4, 3 y 9).

mento. La misma analogía que hace un proyecto de la naturaleza entera hacia lo sobrenatural, alentaba en ellos, siendo por eso precisamente aptos para prestar a los sobrenaturales misterios de Cristo expresión y formas. No le comunicaron su ser y contenido. ¿Cómo hubieran podido ni aún tocar el misterio de Cristo estos «débiles y flacos elementos»? (Gal., 4, 9).

No obstante hicieron posible la encarnación en lo temporal de la realidad enteramente nueva e inatisbable de la revelación divina del Nuevo Testamento. Cuando Pablo habla de ello «desde el silencio eterno» o desde el «misterio oculto», era comprendido inmediatamente por el hombre de aquel tiempo en sus intentos de recordarle con aquello el lenguaje de los misterios a él familiar, para hacérselo más claro. Pues, lo mismo que sus misterios estaban aureolados de silencio ante una majestad terrible y que exigía suma reverencia, así el plan divino de la salvación había brotado de las profundidades insondables del silencio eterno e infinitud de Dios que se manifestaba entonces por gracia.

El estilo enteramente nuevo del culto a Dios de la comunidad cristiana no podía expresarse con los antiguos términos del lenguaje oficial en el culto judío o helenístico. Se representaba sólo la imagen. Al otro lado, los templos airosos con sus altares gigantescos, que humeaban con la sangre de los animales sacrificados y de innumerables holocaustos, servidos por un sinnúmero de sacerdotes blandiendo las hachas sobre las víctimas. Además los coros de cantores y el cla-

mor del pueblo. Todo ello oración y sacrificio en el sentido antiguo, un homenaje a la omnipotente divinidad.

Junto a esto, las comunidades de Cristo, sin templos, sin altar, reunidos en casas sencillas en torno a una mesa sobre la cual había pan y vino. Sobre éstos dice el que preside la reunión la *eucaristía* (acción de gracias). Se renueva la memoria del Crucificado y Resucitado. Un banquete de hermanos forma y une la comunidad.

¿Era esto sencillamente un culto en el sentido antiguo? Ciertamente, los cristianos afirmaban que allí está el *único verdadero* Sacrificio, ya que en él se ofrece místicamente Cristo por su Iglesia y con ella y le infunde su Espíritu. Aquí fué el fracaso del lenguaje oficial del culto de los judíos y de los paganos. Este obrar místicamente en conjunto de Cristo y de su Iglesia pudo ser aclarado, por lo general, en cierta medida por el lenguaje de los misterios: pero antes tuvieron que ser depurados de todo lo natural y sublimados.

En todo caso observamos que comenzaron a emplearse muy temprano las expresiones de los misterios para el Misterio cristiano. Escritores de la primitiva Iglesia, como Justino Mártir, Tertuliano y Cipriano mismo, hacen notar sorprendidos la analogía de los misterios y los apuntan. Y esto acaecía al mismo tiempo que la Iglesia desechaba y combatía los misterios propiamente paganos que entonces vivían un nuevo florecimiento. Desde la paz de Constantino en

que el Cristianismo se levantó victorioso sobre el paganismo, se empleó casi sin caer en la cuenta, la antigua fraseología sobre los misterios, para poder formular de alguna manera el contenido inagotable de la propia riqueza. Fueron efectivamente tomados muchos ritos y usos antiguos para enriquecer y adornar la sencillez del culto cristiano. El oro y plata de Egipto fué derretido según una imagen preferida de los Padres para hermosear los sagrados vasos de la Iglesia.

En el curso del tiempo el lenguaje de los misterios, como puede mostrárnoslo una mirada al Misal (1) se lo apropió la Iglesia de tal forma que ya no hubo conciencia de la antigua procedencia de esta terminología. ¿Quién piensa ante la palabra «Sacramento», que descansa en primera línea en el lenguaje de los antiguos misterios? (2). Y no es que sea mero olvido por la costumbre, sino consecuencia del hecho de que el Cristianismo es en su misma esencia, como se declaró arriba, una religión de los misterios, la cual por eso se ha asimilado muy íntimamente el lenguaje de los misterios. La primitiva Iglesia vivía en el Misterio y no precisaba por lo mismo de teoría alguna que se lo declarase.

(1) Sobre los antiguos Sacramentarios cuyos textos son en parte conservados en el Misal, puede verse JAHRB. F. LITURGIEWISS., 2 (1922), pág. 18. Sobre el lenguaje de los misterios en la liturgia griega, véase al P. HENDRIX, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie (Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929), págs. 333-339.

(2) V. también *Theol. Rev.*, 24 (1925). Sp. 41-47. Además JARHB. F. LITURGIEWISS., 8 (1928), págs. 225-232. A la palabra *sacramentum* donde asimismo se explica el tránsito del μυστήριον griego al *sacramentum* latino.

De otro modo se presentó la situación espiritual desde los comienzos de la época moderna por el origen y desarrollo del pensamiento moderno que se puso en una contraposición brusca con el pensamiento cristiano. El pensar antiguo —tomado en su conjunto— tenía una gran veneración ante todo ser. El hombre particular se sentía miembro dentro del gran cosmos y se avenía de buena gana a formar parte del todo. El egoísta pasó como soberbio, su hacer como hybris que provocó la ira de los dioses.

Tras el ámbito visible atisbó la mirada profunda del hombre antiguo un reino superior del espíritu y de lo divino, del que las cosas visibles de este mundo eran sólo símbolos, esto es, reververos del ser a par que comunión y mensaje de las realidades del espíritu. Así el pensar de los antiguos se hizo al mismo tiempo concreto, por objetivo y espiritual y no fijado en la materia. A tales hombres no se les hizo difícil la creencia en una mediación de la vida divina a través de símbolos religiosos. Hay más, el propio acto religioso que se puso en vibración con la vida de la Divinidad —concíbase material o espiritualmente— fué considerado como acción simbólica, que elevaba hasta la vida divina. Los ritos simbólicos y poderosos de los misterios les eran connaturales.

Cuando la Iglesia de Cristo penetró en este mundo, no «disolvió la antigua manera de pensar», sino que la «llenó» (1). Cristo ha dejado, en verdad, lo propio de

(1) Cf. Mt., 5, 17. Sobre la relación de las culturas antiguas con el culto cristiano, véase igualmente JAHRB. F.

su exclusivo poder, porque nos ha revelado al Dios transcendente y nos enseñó y comunicó el Espíritu sobrenatural de vida. Él predicó junto con la comunión el valor irreemplazable de cada alma en particular. Pero dejó el poderío absoluto de Dios y el pensamiento de la comunidad en su puesto sobreeminente de todo, y aun les dió la última fundamentación y su supremo desarrollo. El pensar simbolista fué santificado y deificado desde que el mismo Verbo eterno se manifestó en carne y nosotros hemos contemplado la «gloria de Dios en el rostro de Cristo» (II Cor., 4, 6).

Por eso no es de extrañar que el Señor nos dejase al partir sus misterios como señales de su divina presencia. Ni que Juan, el más profundo Evangelista, destaque tanto los misterios en su Evangelio «espiritualista» (1). Por otra parte, es una verdad histórica, que los helenos comprendieron más fácil y profundamente el misterio que los judíos con sus miras semitas, sin fantasías, y enteramente legalistas. El primitivo Cristianismo se nos presenta, pues, como el complemento y sublimación de la estructura antigua.

De distinta manera fué cuando en el seno de los pueblos germánicos, que en un principio habían recibido con gran apasionamiento el Cristianismo en conjunción con las antiguas culturas, surgió un nuevo modo de ver, con el que el hombre fué poniendo en primer plano su valor individual, desgajado del orden

LITURGIEWISS., 3 (1923), pág. 1: *Christlicher Kult und Antike.* Aquí mismo en nuestro libro se habla en el capítulo III.

(1) CLEMENS ALEX en *Eusebios-Kirchgensch.*, II, 14, 7

puesto por Dios y se puso a sí mismo su ley. Se trazó sus propios caminos en los que no había un Dios objetivo existente, con el que la criatura pudiera entrar en relación real. Consiguientemente se subjetivaron también los objetos de la naturaleza. Podían considerarse a lo más como «símbolos» arbitrarios, es decir, como imágenes de la fantasía subjetiva humana. Estaban desprovistos de un valor objetivo y absoluto, no pudiendo, por consiguiente, prestar virtud divina alguna.

Cómo este pensamiento disolvente y atomizador haya hecho un dios del mundo y destruído toda la sociedad, no tenemos necesidad de decirlo. Cualquiera que abra los ojos, puede ver con espanto a dónde ha ido a parar Europa y los continentes influenciados por ella con el individualismo, el liberalismo y el socialismo.

* * *

La Iglesia católica ha llevado a cabo una obra maravillosa al mantener firme la esfera de los valores eternos en medio del caos general y conservarnos, en los misterios del culto, símbolos llenos de verdadera fuerza y actualidad divina. La renovación litúrgica de nuestros días no es otra cosa que un nuevo reconocimiento y acentuación de estos valores de la Iglesia y un impulso a hacerlos nuevamente asequibles a los fieles. Pero no hay duda alguna de que también en el discurrir de muchos fieles se ha metido algo de las ideas modernistas y antropocéntricas, lo cual en la vida de

la fe se manifiesta como racionalismo y en la vida de la piedad como una tendencia al propio placer psicológico.

La oración quedó relegada a un sentimiento ajeno al espíritu del Cuerpo místico de Cristo y a una manera de pensar individualista del que «anda en busca de Dios». El sacrificio fué estimado sólo como teoría, como ascesis, cuando no se quitó ya sencillamente toda importancia a las obras. El mismo misterio, con su objetivo ordenamiento divino y su unidad real con la Divinidad, desapareció detrás de una cantidad enorme de ejercicios de piedad más o menos subjetivos, que dejaron más campo libre a los sentimientos individuales. *Devotio* —una palabra que para los antiguos significaba el culto divino de la Iglesia (1)— se utilizó para señalar una concepción puramente interna del ánimo del individuo.

Hasta en el campo de la teología custodiado por el Dogma se infiltró a veces este espíritu modernista, dando muestras de sí en un debilitamiento del profundo y sublime pensamiento de la primitiva teología a favor de una concepción de Dios, de Cristo, de la Iglesia y de los Sacramentos, más en armonía con el hombre, con su razón y con su propia gloria. Es preciso comprender del todo el hecho de que la doctrina de los misterios, como consiguiente realización de la primitiva doctrina sobre la fe en los dominios del culto y de la mística cultual, fué rechazada y combatida por

(1) AUGUSTIN DANIELS, O. S. B., *Devotio*, JARHB. F. LITURGIEWISS., 1 (1921), pág. 40 y sigs.

muchos teólogos llevados de la más íntima convicción de lo irrisoria, infundada y hasta peligrosa que resulta esta doctrina como engañoso hado morganático, al mismo tiempo que, por otro lado, los representantes de la primitiva teología, fundados en Santo Tomás y los Santos Padres, salieron a su defensa (1).

(1) En cada uno de los puntos particulares remito a la literatura amplia y enumero brevemente algunos de los trabajos más importantes. Los reparos de muchos teólogos aparecen reunidos en un trabajo de J. B. UMBERG, S. J.: *Mysterien-Frömmigkeit? (Zeitschrift für Askese und Mystik,* 1 (1926), págs. 351-366) y *Die These von der Mysteriengegenwart (Zeitsch. f. kathol. Theologie,* 52 (1928), págs. 357-400). Se ha ocupado principalmente en él de las dificultades conceptuales que pudieran derivarse, si, según la doctrina de los misterios, se hiciese presenté nuevamente la pasada acción salvadora de Cristo, lo cual es filosóficamente imposible. Pero la objeción no existe por cuanto no se trata aquí de una presencia de estilo histórico, sino de una presencialización *sacramental.* Sobre el concepto de la presencia sacramental puede verse especialmente el libro del Abad ANSCAR VONIER, O. S. B., *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925). Yo mismo contesto a UMBERG en los artículos *Mysterienfrömmigkeit (Bonner Zeitsch. f. Theol. und Sorge,* 4 (1927), págs. 101-117), *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (JAHRB. F. LITURGIEWISS., 6 (1926), págs. 113-204; *Misteriengegenwart* (Ib. 8 (1928), páginas 145-224), donde pruebo por la Sagrada Escritura, por la tradición litúrgica y patrística y por la dogmática, la justeza de la doctrina de los misterios. La prueba tradicional fué completada por mí en el artículo: *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium* en el JARHB. F. LITURGIEWISS., 13 (1933-35), págs. 99-171. Mi exposición concuerda con el punto de vista de la doctrina tomista en GEBHARD ROHNER, *Messopfer-Kreuzopfer (Div. Thomas,* 8 (1930), págs. 1-17; 145-174). Algunos Jesuítas franceses acercados al tomismo, acogen favorablemente la doctrina. Así el patrologista J. LEBRETON. J. DE SEGUIER, S. J., *Quelques reflexions sur le sacrifice eucharistique (Nouv. Rev. de Théol.,* 61 (1929), páginas 289-99), ensayó una demostración a base de la concepción tomista de la transubstanciación. Pero siempre hay que

Con esto queda claro que la renovación y revivificación de la doctrina tradicional no obedece al capricho de una actualización en su misma forma primitiva de ideas tiempo ha pasadas o de preferencias estéticas o de cualquier otro antojo, sino que tiene su origen necesariamente en la situación espiritual de nuestra época. Después de la caída rápida y del fracaso del antropocentrismo empieza a levantarse nuevamente la ola de la vivencia en profundidad de Dios, de un anhelo de Dios tal cual es en realidad, en su imponente majestad, el cual en el Nuevo Testamento no se revela como en el Antiguo a manera de huracán de terror, sino como el Amor más hondo e incomprensible, como el «abismo del amor» que quiere vernos sumergidos en el océano de su vida.

A este aspirar por transfundir vivamente toda la vida con el Espíritu de Dios, no sólo en las «horas de devoción», sino en el ser y obrar por entero, corresponde el misterio que con su mismo nombre ya indica el ímpetu incomprensible e inasequible al humano

andar con cuidado con la «demostración» de esta doctrina, ya que nos hallamos en el ámbito del *mysterium stricte dictum*. A propósito del intento de J. DILLERSBERGER, *Eine neue Messopfertheorie? (Theol. und Glaube*, 22 (1930), págs. 571-588, de aceptar en su generalidad la doctrina, pero desvirtuándola en algunos puntos, puede verse mi artículo *Die Messopferlehre der Tradition* (Ib., 23 (1931) págs. 351-367). Más juicios sobre la cuestión en el JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT bajo el epígrafe de «*Messe*» (*Allgemeines*, IV). Sobre los trabajos teológicos especulativos de estos últimos años en este terreno orienta bien B. NEUNHEUSER, O. S. B., «*Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium*, en «*Liturg. Leben*», 2 (1935), págs. 189-217).

entendimiento de la virtud de Dios, ante quien al hombre no le cabe más que temblar, pero temblar no tanto de reverencia y de terror, cuanto de amor.

Nuevas ideas se avivan cada día en pequeños sectores. Brotan, en este caso, del corazón de la Iglesia. Pero seguramente es una obra de la Providencia, que hasta en el mundo descristianizado y fuera de la Iglesia, surjan, poco a poco, nuevas maneras de pensar. El espíritu del racionalismo, de la pura ciencia natural está hoy en las capas de la masa quizá más vivo que nunca, pero en las altas, alborea ya un nuevo día que por encima del racionalismo y del materialismo aspira a un nuevo simbolismo, a la mística. La humanidad de hoy, cansada del racionalismo científico naturalista y deseosa nuevamente de símbolos de lo divino, pudiera encontrarlos donde nunca se han perdido, en la santa Iglesia de Cristo, en la que el misterio de Cristo es un *evangelio* y un hito al Dios verdadero. Los mismos fieles de la Iglesia tienen que reconocer primero su propio tesoro, purificarlo del orín del olvido y hacerlo resplandecer otra vez con los rayos del amor y de la verdad, a fin de que también ellos puedan mostrar nuevamente al mundo los misterios únicamente verdaderos y salvadores.

A la activa comunión de los misterios del culto han exhortado una y otra vez los últimos Papas (1), porque sólo allí mana y fluye la vida de Cristo. Esta íntima participación se llenará colmadamente sólo el día

(1) Véase PINSK en *Liturg. Zeitschrift*, 3 (1930-31), página 63.

en que la liturgia sea valorada en lo es en su profundidad más íntima: *el Misterio de Cristo y de su Iglesia.*

C) *La Liturgia de los Misterios.*

El Misterio de Cristo, esto es, la Revelación de Dios en la obra salvadora de su Hijo hecho hombre para la redención y santificación de la Iglesia, tiene su prolongación y continuación, desde la ascensión gloriosa del Dios-Hombre al Padre, hasta la consumación de todos los miembros de la Iglesia, en el misterio del culto en el que Cristo extiende su obra, físicamente de una manera invisible, mas espiritualmente en una forma real y operativa, a todos los «hombres según el divino beneplácito» (Lc., 2, 14).

El mismo Señor es el que obra este misterio. No lo realiza, sin embargo, como el misterio primordial de la Cruz a solas, sino juntamente con su Iglesia, la Esposa que él se conquistó en la Cruz (Eph., 5, 14). Él le entrega sus tesoros para que ella los distribuya entre los hijos que con su virtud engendra y da a luz. Quien quiera tener a Dios por Padre, debe tener, a raíz de la Encarnación, a la Iglesia por Madre (1).

Como la primera mujer fué formada en el paraíso

(1) CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 5 y sigs.: «De ella (de la Iglesia) hemos nacido nosotros, nos alimentamos de su leche y estamos alentados por su Espíritu... Nos conserva para Dios, y conduce a su reino a los hijos de ella nacidos. Quien se aparta de la Iglesia y se junta con una meretriz, es separado de las promesas de Iglesia. No llegará a la recompensa de Cristo quien haya abandonado su Iglesia. Es un extraño, un profano, un extranjero. Imposible que tenga por Padre a Dios quien no tenga a la Iglesia por Madre».

del costado del primer Adán para que fuera la «compañera semejante a él» (Gen., 2, 18), del mismo modo del costado de Cristo durmiente en la Cruz ha sido formada la Iglesia que es ahora la compañera y cooperadora a la obra de su redención. Pero al mismo tiempo, como nos enseñan los Santos Padres (1), brotaron del costado del Señor, de su corazón atravesado y abierto, con la sangre y el agua, los misterios. De la sangre brotada en la muerte de Cristo ha nacido la Iglesia a par que el misterio, de manera que la Iglesia y el Misterio están inseparablemente unidos. Sobre este hecho descansa, en último término, el que el misterio del culto se haga *liturgia.*

La palabra griega «liturgia» (2) significa originariamente la prestación personal en servicio del estado,

(1) Valga como uno entre muchos, AGUSTÍN, *Trac. in Joannem*, 120, 2: «El Evangelista ha aducido una palabra exacta; no dice: el soldado *hirió* en su costado, ni tampoco: *abrió una herida* en su costado, sino sencillamente: lo *abrió*. Allí ya debieron ser abiertas en cierta manera las puertas de la vida de las que brotaron los misterios de la Iglesia, sin las que es imposible entrar a la vida que es verdadera y auténtica vida. Aquella sangre vertida en remisión de los pecados y aquel agua llenaron el cáliz de salud: ofrece el baño y la bebida. Un símbolo de esto fué la puerta que Noé había puesto en un lado del Arca. Por él debían entrar los animales que no perecerían en el diluvio, significaban la Iglesia. Por esto la primera mujer fué sacada de una costilla del primer hombre mientras dormía, llamándose «vida» y «madre de los vivientes». Una gran dicha significaba ella ante el enorme mal del mundo.

El segundo Adán durmió en la Cruz al inclinar la cabeza, para que fuera formada la esposa de lo que brotaría del costado del dormido con el sueño de la muerte...».

(2) λειτουργία, ático antiguo λεϊτουργία, de λαός (pueblo) y ἔργον (obra) = «obra o servicios del culto del pueblo».

por ejemplo, el equipo de un barco para el servicio del ejército o la formación de un coro para la representación de las tragedias en honra de Dionysios. Más adelante, de una manera abierta y singular, el servicio de Dios en el culto público. En este sentido lo emplea la Sagrada Escritura en el Antiguo y Nuevo Testamento. Así Zacarías —el padre del Bautista— mantenía en el templo su «liturgia» (Lc., 1, 23). San Clemente Romano habla, del mismo modo, en su carta a los Corintios (40 y sigs.) de la «liturgia» de la Antigua Alianza, poniéndola en su ordenamiento como tipo del culto de la Nueva.

Y dado que en el Nuevo Testamento la vida entera es un «acto de servicio» a la Divinidad, las indicaciones de los Santos Padres valdrán de manera especial para los actos de adoración a Dios en común de la comunidad cristiana. Los jerarcas de la Iglesia «hacen la liturgia» por su comunidad (I Clem. Rom., 44, 4), es decir, la ponen al servicio de Dios y particularmente en el servicio divino.

Pero también el profano presta su «liturgia», porque dice: «Al Sumo Pontífice le compete su propia liturgia; los sacerdotes a su vez tienen su puesto prescrito, lo mismo que a los levitas corresponden otros servicios particulares. El laico está atado a sus normas ante el pueblo. Cada uno de nosotros, hermanos, debe agradar a Dios *en el puesto que le corresponda* con pura conciencia y tener la santa dignidad de no sobrepasar la justa norma establecida para *su liturgia*» (I Clem. Rom., 40, 5-41, 1).

Al pasar por aquí las ordenaciones para el servicio del templo a los cristianos, en la Carta a los Hebreros se llama a Cristo el Liturgo de la Nueva Alianza: «liturgo de un (verdadero) Santuario de un auténtico tabernáculo erigido por Dios y no por mano de hombres» (Hebr., 8, 2). Podemos descubrir con toda claridad aquí que el misterio original de la Nueva Alianza no es liturgia en el común sentido ritual, sino que ha habido una transposición en las expresiones de la liturgia del Antiguo Testamento hacia un sentido superior, exclusivo de las realidades puramente espirituales del Nuevo Testamento.

El Sacrificio de Cristo no es «liturgia» en el antiguo sentido ritual, sino una realidad más pura y más elevada, la realización última y suma de la liturgia tipológica del Antiguo Testamento. Mas desde el instante en que la Iglesia comienza ritualmente el misterio de Cristo en su misterio del culto, aquellas expresiones y formas del Antiguo Testamento adquieren una actualización y plenitud nueva y superior en los ritos del Nuevo. Aquí se originó una liturgia que realmente es, ante todo, forma exterior; que no lleva ya en sí «una imagen sombría de los bienes futuros» (Hebr., 10, 1) sino la realidad de la gracia de la redención misma.

Si comparamos ambos vocablos «Mysterium» y «Liturgia», significan lo mismo (cuando tomamos «mysterium» por misterio del culto), pero hacia dos vertientes distintas. «Mysterium» expresa aquí el verdadero núcleo de la acción; por consiguiente, en primer plano

el hacer redentor del Señor glorificado por medio de las acciones sagradas por él establecidas, y «liturgia», conforme al significado de la palabra «obra del pueblo», «servicio»: el «hacer» de la *Iglesia* en esta obra salvadora de Cristo.

Ya vimos arriba que Cristo y la Iglesia obran inseparablemente en el misterio. Podemos, no obstante, señalar el misterio más como obra del esposo y la liturgia más como hacer de la esposa, sin separar demasiado por eso las cosas. Porque aquí la Iglesia pone los signos y ritos externos, pero Cristo obra interiormente en ella y por ella. Por eso precisamente el hacer de la Iglesia es mysterium. Siempre es permitido emplear el término liturgia particularmente a la actividad cultual de la *Iglesia*, por donde se deriva la cuestión de cómo el mysterium del Nuevo Testamento se ha hecho liturgia.

El fundamento último estriba, como indicamos, en que Cristo *ha hecho entrega* de sus misterios *a la Iglesia*. Así dice el Concilio de Trento en la Sesión 22.

* * *

El Nuevo Sumo Sacerdote Cristo Jesús «debía ofrecerse en verdad de una vez para siempre a Dios su Padre con la muerte sobre el altar de la Cruz, para realizar desde allí la redención eterna. Mas porque el sacerdocio no debía caducar con su muerte, por eso dejó *a su amada esposa la Iglesia* un sacrificio visible como exigía la naturaleza humana. Por medio de él

se presencializaría el sacrificio sangriento, consumado una sola vez en la Cruz, duraría su memoria hasta el fin de la temporalidad y sería aplicada su virtud salvificadora en remisión de los pecados cometidos por nosotros diariamente... Después que Él hubo celebrado la Pascua según el rito antiguo, que la muchedumbre de los hijos de Israel ofrecía en memoria de la salida de Egipto, instituyó la nueva Pascua, es decir, la inmolación de sí mismo *en la Iglesia por manos de los sacerdotes* bajo signos visibles en memoria de su tránsito de este mundo al Padre...».

El contenido y por lo mismo también la forma esencial de los misterios lo instituyó y ordenó el Señor mismo. Su realización la encomendó a la Iglesia. Pero no dejó fijado hasta el último detalle todo lo concerniente a lo que es necesario y conveniente en un rito de la comunidad. Mas por el mismo hecho de dejar a su Iglesia su Espíritu, le otorgó la posibilidad de acuñar, transformar y explicar a sus hijos con formas y gestos siempre nuevos, el tesoro inagotablemente fecundo que le entregaba. Su amor de esposa la impele a hacer del don del esposo un himno de alabanza a su amor, y la lleva su dicha materna a esclarecérselos y hacerlos vivientes en sus hijos. Así de la obra de la liturgia resulta, por nacer del encendimiento y del amor fecundos, una obra de hermosura y de sabiduría.

Sería de un gran mérito declarar este desarrollo del misterio en liturgia por medio de algunos ejemplos. No obstante, baste aquí el indicar las líneas generales del desenvolvimiento. El Señor ha exigido para entrar

en su reino una *regeneración*, ya que el hombre natural no puede llegar a Dios antes de ser transformado. Debe, por tanto, morir el hombre viejo, y resucitar el nuevo, nacido de Dios. «Si alguno no está regenerado por el agua y el Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos» (I Jo., 3, 5). El Espíritu es el aliento divino de la vida, de donde brota a borbotones la vida sobrenatural. Es Dios mismo (Jo., 4, 24), mostrando, al tiempo, la corriente de vida divina que Él hace bullir en la interioridad del hombre.

Esta palabra revela a las claras que no es un cambio de la voluntad lo que hace al cristiano, sino un ser enteramente nuevo, una «comunión en el Divino», como dice San Pedro (II Pet., 1, 4). Aquí nos movemos en las vertientes fundidas con el cielo limpio de la gracia y de la vida divina invisible. El Señor dice que el hombre nuevo debe renacer «por el agua». Aquí brota el misterio del culto, por cuanto esta regeneración *por el agua* sólo puede ser, en el ámbito de la operación divina y sobrenatural, la expresión externa y visible de la íntima realidad de la generación por el Espíritu. No encierra un sentido natural propio, sino un valor simbólico. Este valor simbólico es absolutamente necesario, como el Señor declara.

Sin este acto externo sería incomprensible la divina operación. El acto objetivo, innegable y perceptible por los sentidos, de la inmersión dentro del agua es la garantía de la realidad de la nueva generación divina, a la par que se da a la comunidad el testimonio necesario para el aumento de un nuevo miembro. Sería,

con todo, un error pensar que bastaría la inmersión en el agua sin decir alguna palabra, para significar la gracia divina. El agua en este caso es muy indeterminada como materia procedente de abajo. Tiene que ser informada y determinada por algo superior, o sea por el Espíritu que procede de arriba y que el Señor nombra juntamente con el agua.

Pero, ¡qué se acomoda mejor a la expresión de Pneuma, tan sutil y fina como nos pinta el Señor en San Juan, cap. 3, que el *verbo*, la expresión obligada del pensamiento, conocida por los antiguos con el nombre de «logos», esto es, espíritu sellado, y por lo mismo muy enlazado con el Pneuma, tanto que ambos vocablos «Logos» y «Pneuma» con frecuencia se confunden! Lo que el elemento significa sensible y palpablemente, lo expresa claramente el Verbo desde arriba. De ambos se integra el pleno misterio: «Quitad las palabras, y ¿qué es el agua sino pura agua? Aplicad la forma a la materia, y surgirá el misterio el cual es como un verbo visible. ¿De dónde le viene al agua tal virtud, que tocando el cuerpo la ve el corazón? Sólo por la palabra» (1).

* * *

El Señor pide una regeneración, esto es, la muerte del hombre viejo. Él mismo la llevó a cabo antes que

(1) AGUSTÍN, *Tract. in Joannem*, 80, 3; cf. 15, 4: La traducción «Verbo» no reproduce el pleno sentido del «Logos», por lo cual en los tiempos posteriores se ha usado mal esta palabra de Agustín para hacer del Sacramento una mera forma de predicación. De haberse entendido rectamente el *Verbum* = *Logos*, hubiera sido esto imposible.

nosotros cuando murió en la Cruz por el pecado y resucitó para Dios. En esa muerte y resurrección deben interiorizarse los cristianos, a fin de que la vida de Cristo y con ella la vida de la Santísima Trinidad que nos reveló se transfunda a ellos. Por eso el bautizando —desnudo como Dios le creó y como estuvo pendiente en la Cruz el segundo Adán—(1) se sumergía en las aguas para que el hombre viejo fuera aniquilado y el acabado de resucitar fuese un hombre totalmente nuevo. Sobre él se pronuncia el nombre de la Santísima Trinidad, lo cual significa según la creencia primitiva cristiana que toda la virtud de la Divinidad omnipresente descendía sobre el hombre y lo transformaba a imagen de Dios por la gracia.

Esta inmersión en la muerte de Cristo y el resucitar con él para la vida de Dios, como indican las palabras de Cristo en San Juan, cap. 2, lo confirmó Pablo poniéndolo por sentido del Bautismo en los profundos conceptos de la Carta a los Romanos. Un sentido enormemente rico se contiene en las sencillas palabras con que Mateo nos relata la institución del Bautismo: «Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio a toda criatura, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Y enseñadle a guardar todo lo que os he encargado a vosotros» (Mt., 28, 19). Cuán sencillamente fué puesto en práctica este mandamiento, nos lo muestra la narración del Bautismo del eunuco por el diácono Felipe (Hech., 8, 26). Se acercaron al agua, y el eunuco, tocado por la fe, dice: «Aquí hay

(1) Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. Myst.*, II, 2.

agua; ¿qué puede impedir mi bautismo?» Bajaron los dos hasta la corriente de las aguas y el eunuco se sumerge y se hace cristiano. Aquí podemos contemplar el misterio en su forma más sencilla, condicionado por las circunstancias del principio que no permitían fuese de otra manera.

¡Con qué sabiduría más profunda y con qué amor más inmenso ha ido elaborando la Iglesia poco a poco este rito tan simple y transformándolo en una rica liturgia, sin alejarse por eso de la esencia del misterio! Antes bien, los múltiples textos, ritos y objetos sólo sirven para expresar el contenido del misterio en honra de Dios y en hacerlo lo más asequible posible a todos los fieles.

Por eso el candidato que quiere entrar en la Iglesia, es iniciado con repetidas instrucciones en la fe, que es la puerta para la nueva vida. Se le impone sal, símbolo de sabiduría. Repetidas veces la mano del sacerdote ministro se extiende sobre él en señal de bendición. Se pronuncian los exorcismos, la conjuración del espíritu maligno, para que el poder del demonio que le oprimía pierda su virtud. Las oraciones secretas y fórmulas sagradas del Cristianismo, el Pater noster y el Symbolum —o sea, la confesión de fe— se le entregan, pero sólo de palabra, para que la Escritura Santa no caiga en manos profanas. Los misterios propios, Bautismo y Eucaristía, corrientemente no se le declaran porque aún no está iniciado y está incapacitado para comprender cosas tan altas.

Vemos cómo la Iglesia prepara y sella claramente

uno de los aspectos del Bautismo, la muerte del hombre viejo y entregado a Satanás, y cómo, por otro lado, va introduciendo poco a poco al candidato en el ámbito de los santos. Poco antes del Bautismo debe pronunciar el neófito sus fórmulas de fe ante el Obispo. Es nuevamente exorcizado para que el Espíritu Santo encuentre espacio enteramente libre al entrar. Sigue la santa vigilia para los misterios. Desde la noche, antro del error y de los demonios, así como también regazo de la vida, comienzan a esparcirse los resplandores de la luz divina y a nacer la nueva vida del espíritu. Con sabia pedagogía adentra la Iglesia a sus hijos por medio de ritos en su nuevo vivir, del que nada sabían y que a lo más podrían vislumbrar como algo maravilloso.

Su impresión en los espíritus producía fuerte tensión (1). El radical rompimiento con la vida de aquí abajo halló otra vez en el paganismo expresión emocionante y reciamente simbólica en la renuncia al demonio, a sus pompas y a sus obras. Hacia el ocaso, o sea, hacia el reino de las tinieblas y de la muerte extendían sus brazos los neófitos, soplaban y escupían al maligno y renunciaban a él para siempre. Inmediatamente se tornaban de cara al oriente, a la luz y a la vida, a Cristo, al «oriente de la altura» (Lc., 1, 78), le prometían eterna fidelidad y se reconocían servidores de él y de su fe. Se desnudaban en seguida por entero, pues nada de obra de arte o cultura humana debía entrar en el agua, ya que debía salir un hombre totalmente nuevo de las manos de Dios.

(1) AMBROSIUS, *De mysteriis*, I, 2.

Al salir eran ungidos en todo el cuerpo, para que la virtud del Espíritu divino les fortaleciese para el combate contra el demonio. Bajaban tres gradas en la fuente bautismal, que antes había sido santificada y sobrenaturalmente fertilizada por la santa epiclesis (nombramiento e invocación del nombre de Dios) del Obispo, simbolizando el seno maternalmente fecundo de la Iglesia. Se sumergían debajo del agua tres veces, se hacía nueva epiclesis del nombre de la Santísima Trinidad sobre ellos que los invadía por entero y sellaba divinamente con su ser.

Desde aquí comienza a resaltar la vertiente positiva de la nueva vida. El bautizando se sumergía por una parte tres veces, subía por otro lado de la fuente otras tres gradas —¡siete gradas en total con el fondo de la fuente!— era revestido, como recién consagrado y nacido para Dios, con el vestido blanco de luz y de inmortalidad. Se le ponía además una luz encendida en las manos. Así comparecía ante el Obispo quien, con la imposición de las manos y con la unción sacra, le otorgaba la vida del divino Espíritu en su plenitud.

Este hombre nuevo, brillando enteramente con la luz divina y ardiendo en el divino amor, sube a la Iglesia donde le esperan los cristianos ya bautizados, le abrazan y oran por primera vez en comunión con él. A continuación tiene que participar en el misterio de los cristianos, la sagrada Eucaristía, comiendo el manjar divino y bebiendo la sangre del Hijo de Dios que es el cáliz de vida. Se le da leche y miel como a hijo recién nacido de Dios, llegando a la tierra prometida y

allí entona himnos al Señor. De esta manera el nuevo cristiano está plenamente consagrado, es un conciudadano de los santos y de los domésticos de Dios, un miembro de Cristo. Un hijo amado formado a imagen del Hijo de Dios, un aspirante a la vida eterna.

* * *

Nuestra brevísima descripción nos pinta sólo una ligera imagen de la *liturgia* excesivamente fecunda que ha brotado del misterio del Bautismo. Nos ha sido imposible mostrar ni apenas indicar las fuentes de donde la Iglesia ha sacado la creación de su liturgia. Por eso permítasenos unas palabras sobre esto. El propio contenido del misterio lo declaran las acciones y palabras ordenadas por el Señor. Sin embargo, no quiso crear algo absolutamente nuevo para enseñar y acuñar su nueva obra de salud, sino que utilizó y comunicó su impronta y escudo de nobleza a las formas primitivas de la humanidad. La idea y la misma forma de una especie de bautismo, por ejemplo, se encuentra más o menos viva en la humanidad allí donde quería representarse y obrarse la purificación de los pecados y el tránsito a una nueva vida de santidad. En especial los ritos externos y los objetos empleados para ello son estables por sí mismos en alto grado, por cuanto están enlazados con instancias naturales de la vida y elementos de la naturaleza. El agua permanece siempre siendo agua, ya se la emplee para los procedimientos de purificación natural, ya para los actos plena-

mente simbólicos. Más libre y movediza es la palabra. Pero también ésta se halla ligada al lenguaje vivo. Dios usa para su revelación las palabras del lenguaje humano, a fin de ser entendido por el hombre. De ahí que la liturgia emplee las formas de expresión y las fórmulas del hombre para traducir en módulos inteligibles el misterio divino.

Para los textos de sus fiestas tienen un venero singular en las palabras de la Sagrada Escritura, donde el Santo Espíritu mismo en formas de fuego, pero con divina virtud, anuncia el Evangelio de la salud redentora. Gran parte de la Santa Escritura pasó sin cambiar un ápice a la liturgia (1). En ella encontró una vitalidad sorprendente, una nueva versión, pasando de la condición de mera palabra escrita a la de vida original. De un modo singular es esto cierto en lo dicho en el Antiguo Testamento, lo cual en la liturgia del misterio de Cristo alcanza su último esplendor y descubre sus riquezas. Lo que leemos de Isaías, por ejemplo, la noche de Navidad ya no es vaticinio sino tangible realidad. Aquí radica el más profundo fundamento para la explicación alegórica o espiritualista de la Escritura. Desde que Cristo se manifestó en el mundo, tenemos nosotros, aún en el Antiguo Testamento, la llave que nos abre todos los secretos. Ya no palpamos letras muertas que matan, sino el Espíritu que vivifica (2).

(1) Abad ILDEF. HERWEGEN en la *Liturg. Zeitschrift.*, 3 (1930-31), pág. 8 y sigs.

(2) II Cor., 3, 14: «Hasta el día de hoy perdura este velo entre los judíos en la lectura del Antiguo Testamento. No se

En ninguna parte se puede penetrar más hondamente en el carácter espiritualista de la Sagrada Escritura que en la Liturgia, donde todas las palabras de la misma se tornan en cantar al misterio de Cristo o transforman la vida del cristiano en Cristo (1).

La palabra de la Escritura renace y revive en la intimidad más entrañable de la Iglesia. Se convierte en voz de Cristo que habla por boca de los profetas y también en voz de su Esposa la Iglesia. La palabra de Dios tiene la propiedad de no brotar en un instante y al momento desaparecer, como ocurre con la palabra del hombre, sino que se queda entre las rocas vivas de las almas y de la Iglesia. Y, aunque siempre perdura en ellas su rumor, se va renovando siempre con frescor de eterna juventud, porque incesantemente las inspira el Espíritu de Dios. La trillada objeción de que no se puede orar con espontaneidad y con todo el corazón con las fórmulas antiguas, no tiene aquí ninguna fuerza, ya que la palabra brota espontáneamente del corazón de la Madre Iglesia.

No fueron apropiadas para su empleo en la Liturgia cristiana las ceremonias de la ley, las cuales tuvieron su cumplimiento en el Sacrificio de Cristo y, por lo

ha quitado, porque sólo fué arrancado *en Cristo*. Sino que hasta el presente, cuando se lee a Moisés, se cierne oscuro celaje sobre sus corazones. El día que se vuelva al Señor, desaparecerán los velos». Esto tiene vigencia en la lectura del Antiguo Testamento en general y es la solución de todas las dificultades levantadas contra semejante lección.

(1) NICETAS VON RAMESIANA, *De utilitate hymnorum c. 6 (In psalmis) Christi sacramenta canuntur*. Todos los misterios de Cristo, desde la Encarnación hasta la segunda venida, se reflejan en los salmos.

mismo, su supresión. Es sorprendente cómo el Señor, a pesar de observar en la última cena el rito de la cena del cordero pascual, no haya querido que pasara nada de lo propio del rito de la pascua judía a la Eucaristía cristiana, aun siendo como era la ordinaria bendición de la mesa el primer presupuesto de la «acción de gracias» de los cristianos (1). Tampoco el Bautismo cristiano puede deducirse del bautismo de los prosélitos judíos, antes tiene ciertos paralelos con los usos generales de la humanidad de los que se derivó el bautismo de los prosélitos (2).

Se puede afirmar, en general, que la religión cristiana, como cumplimiento del anhelo de la humanidad en el campo religioso, en cuanto religión «católica» es decir, universal *de* la humanidad, se atribuye a sí misma con soberana libertad cuanto la humanidad ha creado de verdaderamente noble en el ámbito de las formas religiosas. Si la Iglesia se cerrase angustiosamente ante el mundo ambiente, no sería Iglesia católica, sino una secta. Ella ha recibido todo dentro de su espíritu y lo ha transformado. Ha purificado en su crisol todo lo meramente humano y se ha guardado sólo el puro oro.

«La plenitud del tiempo» (Gal., 4, 4; Eph., 1, 10) en que el Cristianismo hizo su entrada en el mundo era singularmente adecuada para dar forma a su liturgia. Toda la cultura antigua estaba caracterizada por

(1) STRACK-BILLERBECK, IV, pág. 627 y sigs.
(2) J. LEIPOLDT, *Die christliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (1928) y además JARHBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, 9 (1929), pág. 203 y sigs.

la elaboración, a base del simbolismo subyacente en la naturaleza, de un lenguaje simbólico extraordinariamente cultivado y al mismo tiempo sencillo. Esto tenía lugar singularmente con las formas religiosas y en particular con las de los misterios mencionados. Un uso de la cultura antigua era, v. gr., el ungirse con aceite embalsamado después del baño, con el objeto de robustecer y hermosear el cuerpo... La Iglesia convirtió aquel uso en rito de la nueva vida, al ungir al bautizado en el cuerpo para simbolizar la virtud y el aroma del Espíritu Santo. O el que el recién nacido tome leche endulzada con miel.

En muchos misterios recibía el «recién nacido» una copa con leche endulzada. Del mismo modo los cristianos dan al recién engendrado en Cristo un cáliz con leche y miel. San Pedro exhorta a los jóvenes cristianos que ardan en ansias de esta «leche espiritual» como «hijos acabados de nacer», para que por medio de ellos deseen la salvación (I Petr., 2, 2).

Igual era con el simbolismo del vestido. Para los antiguos el vestido no era algo accidental e indiferente, sino que a la imposición del vestido respondía un nuevo hombre. En los misterios, al ponerse el vestido o el emblema del dios, quedaban dedicados a su servicio. Refiriéndose a estos usos exclama Pablo: «Todos vosotros los que habéis sido bautizados os habéis revestido de Cristo» (Gal., 3, 27) y la Iglesia lo canta en la semana pascual de los neófitos que con vestidos blancos están formando corona en torno al altar. Cabalmente este último ejemplo nos prueba de nuevo que

ciertos usos, que significaban una unión mística con la divinidad, eran singularmente apropiados para servir a la mística unión con Cristo por la liturgia. De esta forma el antiguo uso de expresar por la comida y bebida la incorporación de la virtud divina, alcanza su máxima y más pura realización por la Eucaristía en cuanto comida, un banquete verdaderamente divino que significa y causa de la manera más profunda nuestra unidad esencial con el Dios-Hombre, tal como el Señor mismo lo expuso en San Juan, cap. 6.

* * *

Así «sirvió después a los misterios» toda la humanidad y hasta la creación entera, como se dice en la bendición del agua en el Ritual Romano (1). De igual modo, como los distintos elementos presentaban su peculiaridad, la humanidad puso su contribución a tales formas tal como la acuñaron los distintos pueblos, razas y épocas. El Cristianismo es tan «católico», es decir, universal, que puede y debe expresarse multiformemente dentro de la entera unidad de la fe y de las costumbres.

De un modo es la forma litúrgica del romano, severo, calculador, monumental y de otro modo la oriental, de sangre ardiente, profundamente místico. Y de distinto modo es la del galo, poeta y voluble y la del irlandés con rica imaginación y ardiente fuego o la del germano de hondos sentimientos y cavilaciones, por

(1) *Creatura tua mysteriis tuis serviens.*

citar sólo unas variantes. Cada pueblo ha tenido en la liturgia sus preferencias y sus singularidades en sus sacrificios a Dios. (1)

Pero aun dentro de las mismas Iglesias han tenido los distintos estados parte variable en el desarrollo de la liturgia. El clero llevó la directiva en la liturgia, mas también los laicos han trabajado en su formación con la poesía, la música y las otras artes. Distinta, a su vez, fué la liturgia del clero que la del monacato; otra la de las catedrales que la de las Iglesias rurales.

En esta forma toda la Iglesia y todos los estados han cooperado al embellecimiento litúrgico del misterio, cada cual a su modo según su carisma, pero todos por razón de su íntima participación en la liturgia de los misterios. Portadora de la liturgia es ciertamente la *Iglesia entera*, como afirma el Tridentino cuando dice que Cristo ha dejado su sacerdocio «a su amada Esposa la Iglesia» y que la «*Iglesia* por ministerio de los sacerdotes» ofrece la inmolación mística. Dentro, sin embargo, de la estructuración de la Iglesia coopera a la realización de la Liturgia cada miembro en *su* lugar y en *su* puesto, como nos declara San Clemente Romano.

La Jerarquía consagrada y establecida por Dios representa autoritativa e inmediatamente a Cristo como causa del misterio y Sumo Sacerdote. Los otros fieles refiejan según sus estados y condición algún aspecto de la Iglesia como Esposa del Señor. De aquí se desprende que *toda* la Iglesia, no sólo el clero, tiene que

(1) A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen werden der Liturgie* (1923).

cooperar *activamente* en la Liturgia, pero cada uno según su rango en el grado y en la medida para él establecidos y desde *su* puesto. *Todos* los miembros están incorporados de una manera físico-sacramental a Cristo, la Cabeza. Pues *todo* cristiano participa en virtud del carácter sacramental del Bautismo y Confirmación en el sacerdocio de Cristo Cabeza.

Esto significa que el laico no sólo asiste con su personal devoción o propia unión de las plegarias a la liturgia de los ministros, sino que gracias a su objetivo entroncamiento en el Cuerpo de Cristo es un miembro necesario y esencial de la comunidad litúrgica. A la perfección de la participación corresponde evidentemente que este sacerdocio objetivo se actualice con la vivencia personal y adquiera la suma vitalidad.

Como nos enseña la psicología, la vida de la intimidad es tanto más intensa, cuanto más conscientemente se pone el acto exterior correspondiente. Comienza a revivir, por ejemplo, una canción sólo con oírla, mas la vibración del alma sube extraordinariamente con la propia interpretación. Del mismo modo, lo más decisivo en la Liturgia es la íntima participación que no necesita absolutamente manifestarse al exterior. No obstante, para la intensidad de esta *transvivencia* como para la realización plena de la expresión simbólica toca también un puesto de conveniencia en la acción litúrgica a la participación *externa*.

También aquí, conforme a los principios fundamentales aducidos arriba, tiene que defenderse que cada miembro se hace partícipe desde *su* puesto y en con-

formidad con *su* ocupación y la medida de *su* gracia. Los laicos nunca pueden usurpar el servicio del oficio sagrado de los sacerdotes y cada estado debe mantenerse en su orden. ¡No todo es para todos! El Misterio permanece siempre Misterio! Y no todo se puede abrir *inmediatamente* a todos. Se revela poco a poco a los ojos de los limpios de corazón y de los humildes.

Con esto no decimos ninguna cosa exótica, pues ni la formación intelectual ni la cultura estética, sino sólo la humildad y la pureza del interior abren el acceso en forma franca a los divinos misterios. La esencia del misterio es algo en alto grado popular, precisamente porque el pueblo ama lo concreto y al mismo tiempo atisba lo divino entre el misterio.

Existen, como enseñan los Padres, *grados* de distinción. Esto quiere significarse visiblemente cuando los sacerdotes se colocan en el Santuario del Altar, detrás de ellos los monjes y vírgenes y por último el pueblo Santo de Dios. Muchas dificultades de la renovación litúrgica desaparecerían con una cuidadosa observación de estas intuiciones de la primitiva Iglesia. ¿No ha extendido intencionadamente sobre la liturgia el velo del lenguaje cultual, porque el misterio no debe estar a la luz deslumbrante del día? ¿Es necesario, por tanto, que sean aclarados los textos y que todos los ritos sean constatados hasta el último detalle? ¿No se pierde con esto algo insustituíble, los resplandores de la santidad, que el pueblo estima más que la inteligencia de todas las honduras?

La ciertamente buena intención de que el pueblo

tome parte activa en la liturgia, no debe degenerar en igualdad democrática (1). La jerarquía, esto es, la sagrada ordenación y gradación de dignidad de valores, tiene que existir igualmente en la Liturgia. Por este punto se origina primariamente la *verdadera* comunión de toda la Iglesia, en la que cada estado da de lo que tiene al otro. La comunidad no consiste en que todos tengan lo mismo, sino que el uno haga desbordar de su plenitud a los demás o llene con la de éstos su escasez. En esta mutua donación se instala el amor. Aquí se cumple la palabra de San Pablo a propósito del amor de Cristo, que «por la trabazón mutua orgánica obra con virtud el crecimiento del cuerpo según la medida de cada miembro para la edificación de sí mismo en el amor» (Eph., 4, 16).

El santo misterio es la expresión más visible a la par que la suprema constatación de la vida del Cuerpo Místico de Cristo. Cabeza y miembros son una sola cosa en el Sacrificio al Padre, a quien sube en los santos misterios por el Hijo en el Espíritu todo honor y desde quien desciende por el Logos y el Pneuma toda gracia y bendición a la Iglesia. Así el siempre

(1) Sobre este falso motivo ha llamado rectamente la atención L. VERWILST, O. P. *De Stand van den Priester aan het Altaar (Lit. Tijdschr.* 11 (1930), págs. 321-327), que se vuelve en primera línea contra el intento moderno de poner el altar de forma que en cierta manera esté en el centro de la Iglesia y que pierda el carácter de santuario. El autor ve en ello *también* una consecuencia del espíritu democrático del tiempo. El pueblo debe saberlo todo. Debe serle asequible todo y estarle abierto y patente...» La Iglesia ha aspirado siempre «a ocultar lo sagrado» para que se conserve la reverencia.

más profundo conocimiento y participación más viva en el misterio se convierte en el punto céntrico de la vida cristiana, en aquel Sacrificio hecho a Dios, que es de su agrado, como nos dice Gregorio Nacianceno en su predicación pascual:

«Queremos brindar un don a aquel que por nosotros padeció y resucitó. Quizás penséis que me refiero al oro y la plata o a un tejido precioso o a una deslumbrante piedra preciosa —todo ello es materia caduca y terrena de la que siempre tienen la mayor parte los malos...— Queremos, más bien, ofrecernos a *nosotros mismos* como don, regalo el más precioso y acomodado a Dios. Hemos de retornar los reflejos a nuestra imagen, reconocer nuestra dignidad, honrar a nuestro ejemplar original, *penetrar la significación del misterio*, y saber para qué ha muerto Cristo. Cada uno dé todo, entregue todo como don a aquel que se entregó por nosotros como precio y canje. No puede dar nada mayor que cuando se da a sí mismo como *conocedor del misterio* y se hace por Cristo todo lo que él se hizo por nosotros» (1).

(1) Oratio I in s. Pascha, PG 35, 397 y sigs.

III

ANTIGÜEDAD Y MISTERIOS CRISTIANOS

Es un hecho digno de notarse que la ola de misticismo que corre en nuestra época, después de la invasión del racionalismo, no encuentre firme consistencia, norte seguro, forma y expresión en las normas del cristianismo profesado por la Iglesia, sino que en su mayor parte se pierda en bajos arroyuelos y encenagados encharcales malgastando su empuje inútilmente. El Cristianismo no tiene la culpa de esto. Al contrario, sólo la religión del Verbo aparecido bajo forma humana y cuyo Espíritu alienta en la Iglesia, puede mostrar seguro camino y claro fin a semejante anhelo.

Mas el Cristianismo ha sido considerado por muchos, especialmente en los últimos siglos a partir del Renacimiento y de la Reforma, como una mera institución jurídica, como un poder moral y pedagógico para la educación del pueblo, de suerte que los más elevados y finos anhelos y perspectivas del espíritu humano, buscaron con frecuencia su satisfacción plena en otra parte. Por lo menos la mística se amparó en la celda estrecha de la vida religiosa, siendo asequible sólo a unos pocos que se ejercitaban según un método especial.

Hoy sectores eclesiásticos se precaven contra los peligros del ocultismo, de la teosofía, principalmente del pensamiento oriental —del «alma rusa», y se tornan con agrado a la mística alemana, española y francesa de fines de la Edad Media y principios de la Contrarreforma. Y, sin embargo, se estaría más cerca de la verdadera realidad de la mística, si se dirigieran los ojos a la que florece en el mismo corazón de la Iglesia y que va encarnada en su ser desde el principio. Es accesible a todos los cristianos, brota de la comunidad santa y satisface a cada alma en particular. Cristo mismo la convirtió en camino sin el que nadie puede ir al Padre, siendo, por eso, la única esencialmente cristiana y de la Iglesia.

Llamémosla *mística cultual*, la mística del servicio divino en comunidad y comunión con la Iglesia, llevado a cabo y regulado por sus sacerdotes ministros. Por lo mismo, es una mística de las acciones sagradas, de la comunidad llena del Espíritu y conducida por la autoridad, en la que el mismo Señor actúa conjuntamente con su Iglesia y la presenta al Padre.

Si se pregunta por qué se ha dejado tan relegada a esta mística cristiana cultual y comunitaria, se puede aducir sin mucha dificultad como causa última, la apostasía del espíritu actual de las formas objetivas y puestas por Dios que reinaban en la antigüedad y a principios de la Edad Media. La postura teocéntrica del espíritu, aflorando al menos entre sombras en la antigüedad con la entrega rendida a la naturaleza creada por Dios y conscientemente confesada y ense-

ñada por algunos preclaros ingenios con Platón a la cabeza, llevada más tarde en el Cristianismo a cumbres deslumbradoras con la verdad de que «Dios es Agape y la Iglesia es Amor»; esta actitud humilde y por eso mismo tan sublime fué arrancada del espíritu, como en una segunda caída en el pecado, por la autoliberación del individuo en el gótico y en el renacimiento.

Esta revolución condujo en el renacimiento al paganismo divinizador del hombre. En la reforma de Alemania, que —en expresión de San Clemente Hofbauer— quería permanecer religiosa, llevó en muchos a un desbordamiento de la piedad personal, pero también a la aniquilación del misterio. Lo primero que Lutero suprimió fué el Canon de la Misa, portador del misterio del Sacrificio Eucarístico, mientras que dejó la comunión, el «banquete de la cena», como medio significativo de la fe.

En el verdadero Cristianismo permaneció objetivamente incólume el misterio y fué protegido con leyes, pero perdió muchísimo alcance en la piedad viva, en parte por los ejercicios piadosos que aún perduraban de la época gótica y en parte por los que entonces iban apareciendo más subjetivistas.

Lo que el cristiano de la época antigua trajo de su cultura a la Iglesia, ahondándolo y espiritualizándolo únicamente en ella, el sentido para las normas e ideas objetivas, debía penetrar hoy y encarnarse en el hombre moderno. Es verdad que la gracia puede sustituir o llenar lo que a la naturaleza le falta. Pero con la

vigencia del principio: *Gratia supponit et perficit naturam:* la gracia presupone la naturaleza, se levanta sobre sus bases y la ennoblece.

Desde este punto de vista recibe la formación humanística, tan unida con el liberalismo y, por consiguiente, amenazando sucumbir con él, nueva transcendente significación para nuestro futuro. No hay que dar sólo instrucción formalística y lógica. No. La forma antigua rebrota de propias maneras de pensar que son una urgencia vital para nuestro tiempo más que para cualquier otro.

«En el formidable marco de la formación y cultura antigua penetraron las celestiales energías del Cristianismo en medio de la historia y cosecharon preciosos frutos en las obras de los Padres de la Iglesia, verdaderos manantiales de la cultura europea» (1). Aquellas «energías celestes» podrían aún hoy desplegarse con mayor intensidad si la natural manera de pensar de los hombres se orientase más hacia el ideal antiguo de orden objetivo, que instala a *todo* el hombre, no sólo a su inteligencia y su ánimo, en todo el flujo y reflujo de relaciones entre Dios y él. Esto no está vigente, en último extremo, para la vida de piedad.

* * *

Si echamos una mirada a la *piedad antigua*, nos sorprenderá en seguida en ella su recia normalización, su

(1) *Propositionem der Regensburger Diözesans synode vom* 11.X.1927. N.° 1.

enlace con formas fijas y tradicionales. Esto lleva consigo en la práctica una objetiva y serena claridad junto con actos en común. Y tiene su vigencia hasta en la mística, aparentemente tan suelta, vivida por un sujeto, y que rompe todas las cadenas de una forma estable. Estas propiedades apenas se conocen en la mística antigua; sus conceptos son, más bien, fruto elaborado en la observación de la mística moderna.

Esta «mística», cuyas raíces se hunden en Oriente y que, más adelante, elaboraron los pueblos germánicos en la época moderna desde la «emancipación del individuo», es esencialmente distinta de la antigua mística formada en la comunidad, tal como se presentó particularmente en los *misterios helenísticos* y tal como después encontró su coronamiento divino en el Cristianismo.

Aquélla, busca por veredas individuales, con métodos de purificación y de concentración, en la huída del mundo, en la ascesis y apartamiento de la comunidad, la ascensión hacia la Divinidad, hasta resolverse en ella. *Ésta* obra conjuntamente con el Dios que se reveló graciosamente y anduvo visible sobre la tierra, en cuya acción redentora toma parte el mistagogo y cuya Pasión y nueva vida vive con él. Se hace uno con el Dios del culto de la comunidad y con todos los miembros de la Alianza, en el amor y comunión de Dios, sin traspasar por eso los límites de criatura.

Su origen de lo divino, y no meramente de humana ansiedad, su unidad con la forma autoritativa y con la comunidad da a esta mística una seguridad, regulari-

dad y consistencia independientes del sujeto, una grandeza que sobrepuja todos los límites de lo individual. No sólo el eros o pasión por lo Divino, sino el Agape o Amor cristiano, la *Charitas* de los Padres de Occidente, que viene de arriba y se comunica por la gracia, que perfunde y atraviesa todo desde la intimidad divina, puede desplegarse aquí con rendida entrega a Dios y en servicio a los hermanos. Pero como la comunidad no brota de las mismas aspiraciones humanas, sino que está formada con un principio sobre todas ellas, de ahí que se salvaguarde también la personalidad en su dignidad inalienable.

No obstante, contemplemos después de esta «visión de conjunto» más detenidamente uno de ellos, conviene a saber, el misterio antiguo. Ciertamente no es posible exponer en este lugar con toda precisión ni *uno solo* de los ritos antiguos de los misterios. Nos contentaremos, por tanto, con trazar en sus rasgos generales el *tipo, la forma cultual del* «Mysterium». Aquí, además, avanzamos por sendas firmes, mientras que con respecto a los detalles a causa de la disciplina del silencio nos quedan únicamente escasas y confusas noticias.

La descripción relativamente más pormenorizada de la antigua iniciación cristiana nos la presta, en el siglo II después de Cristo. Apuleyo de Madaura, en el libro II de sus *Metamorphose*, en donde él naturalmente se extiende en la propia consagración o iniciación del lugar, pero que nos introduce magníficamente en la corriente del culto de los misterios de la antigüedad.

Aunque no tengamos conocimientos exactos de un solo misterio, sin embargo podemos llegar a conocer claramente el *concepto* del misterio por datos que nos conserva la tradición sobre los misterios, en particular sobre los helenísticos, en los que se une a la forma griega el impulso oriental hacia lo eterno.

Mientras que la oración presenta a la divinidad los pensamientos y súplicas del corazón y el sacrificio es, en su esencia, un don a los dioses, intenta el Misterio poner una relación aún más íntima con la divinidad. El Kyrios del Misterio es un dios, que ha bajado al humano destierro y combate, que se ha manifestado en la tierra (epifanía) y que en ella ha luchado, sufrido y, por último, sucumbido.

Toda la humanidad doliente se apiña con lamentos en torno a este Dios que tuvo que morir. Después sigue de algún modo el retorno a la vida, por el que los compañeros del dios y aun la naturaleza entera revive y obtiene pervivencia. Así era según la piadosa creencia en la «doctrina sacra» (ἱερὸς λόγος) de la comunidad en los tiempos primeros del mito. Mas el mundo, la comunidad, precisa siempre nueva vida. Por eso en el culto tiene lugar siempre la epifanía, la acción salvadora y salvificadora del dios. El culto es el medio de convertirlo en realidad y en fuente de salvación; los participantes del culto ponen por sí mismos en medio de la ceremonia ritual y simbólica aquella acción original. Entre los símbolos, ritos y palabras de los sacerdotes aparece nuevamente la realidad.

* * *

La comunidad que los celebra se une por medio de sus acciones estrechamente con el Señor de su culto. No hay unión más fuerte que la del sufrir y obrar en común. De ahí que tome parte también en la nueva vida del dios. Él mismo entra en el coro divino, es divinizado. El camino de los misterios es, pues, la acción cultual en cuanto cooperación a las acciones divinas. Su fin es la unidad con la divinidad, la participación en su vida divina.

El misterio abarca, conforme a esto, el amplio concepto de la «conmemoración» (ἀνάμνησις, *commemoratio*) ritual, esto es, de la celebración ritual y presencialización de una obra divina, sobre la que descansa la existencia y la vida de una comunidad. En «Mysterium» en pleno sentido se convierte la acción sagrada sólo cuando se trata no de meras aspiraciones humanas, como la conservación del poder y de la vida del pueblo que practica el culto o el florecimiento y medro de la naturaleza, sino, más bien, de una unificación personal con la divinidad venerada y de una supervivencia dichosa más allá de la muerte, poniendo todo esto como centro del anhelo religioso.

Tales comunidades cultuales se reúnen por la propia elección de hombres con inquietudes de profundas vivencias religiosas. Forman una alianza en común que les separa de los profanos y en la que se entra por consagraciones secretas. El objetivo que se persigue es la σωτηρία, la «salvación», en la plena comunión con Dios después de la muerte.

Podemos definir ahora brevemente: «El Misterio es

una acción sagrada y cultual en la que se actualiza, por medio de un rito, el hecho de la salvación. La comunidad que realiza el culto bajo estos ritos, se hace partícipe de la acción salvadora, alcanzando por ella su salvación» (1).

Se descubren fácilmente las tentativas de este tipo religioso y de su correspondiente piedad. Ante todo, el misterio está condicionado por Dios, puesto y ordenado por su epifanía. La piedad es, en consecuencia, teocéntrica. Además el misterio no se dirige a la raza, al pueblo, sino a cada uno de los que sienten la inquietud religiosa, pero de manera que le pone inmediatamente en contacto con la comunidad, conducida por una autoridad religiosa. La separación de los profanos y la consagración solemne dan, a su vez, gran idea de la nueva vida.

La mística no se alcanza en plenitud con esfuerzos

(1) Así en mi artículo *Mysterienfrömmigkeit (Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seelsorge*, 1926, N.° 2, pág. 101-117, que ha sido completado en la parte histórica por *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (JARHB. F. LITURGIEWISS., 6 (1926), págs. 113-204). Cf. arriba el apartado II-B de este libro y la bibliografía allí apuntada.

Sobre el Mysterium en relación con la historia del arte y de la cultura, véase en ILDEFONSO HERWEGEN, O. S. B., *Kirche und Seele* (1926) y *Christliche Kunst und Mysterium* (1929). Además, A. L. MAYER, *Altchristliche Liturgie und Germanentum* (JARHB. F. LITURGIEWISS., 5 (1925), páginas 80-96; *Die Liturgie und der Geist der Gotik* (Ib., 8) (1928), págs. 68-97; *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus* (Ib., 8) (1928), págs. 67-127; *Liturgie, Romantik und Restauration* (Ib., 10) (1930), pág.s 77-141; *Renaissance, Humanismus und Liturgie* (Ib., 14) (1934), págs. 123-171; *Liturgie und Barok* (Ib., 15) (1941), págs. 67-154.

personales puramente internos, sino con una acción en comunidad, que lleva ciertamente a la visión, no a una contemplación quietista de la interioridad, sino a una objetiva vivencia (epoptie = visión) de Dios. Todas las potencias del alma están ocupadas. El rito es un arte religioso de elevado y estricto estilo por el rico dramatismo, en los símbolos profundamente significativos, por los cantos de los solistas y de la comunidad. De este modo pone a cada uno de los participantes en el círculo intenso y elevado de acción divina, que los levanta sobre sí mismos. En este tipo de religiosidad se evita con facilidad el peligro de orar a solas, de caer en un autoespejismo y la posibilidad de que el mero servicio sacrificial se torne en ostentación aparatosa.

Llamo la atención de que aquí únicamente quiero describir el *tipo*. Se me podrá oponer: ¿dónde se encuentra en la antigüedad un culto tal puramente religioso? A esto respondo que nunca podremos reconstruir bien y con exactitud el vivir religioso de los antiguos; que hubo infinitas gradaciones en las actitudes religiosas; y que el ideal descrito arriba nunca pudo realizarse plenamente. No ya porque el culto antiguo quedara en los más de los casos prisionero del culto de la Naturaleza, sino exactamente porque los misterios a menudo pararon en ritos puramente bestiales, que se hacen repulsivos a una espiritualidad depurada.

Pero esto no quita para que nosotros podamos reconocer en el «Mysterium» como *tipo* un alto mérito religioso (1). Un valor, francamente, que *sólo en el Cris-*

(1) Sólo como *tipo* puede aplicarse el Mysterium antiguo

tianismo alcanza su verdadera realización. Pablo dice de los ritos del culto del Antiguo Testamento: «La ley contuvo sólo un esbozo sombrío de los bienes futuros, no la imagen de las mismas cosas» (Hebr., 10, 1). ¡Cuánto más vale esto respecto de los ritos de la antigüedad! Y sin embargo el ligero diseño se nos hace con frecuencia interesante para conocer mejor la idea del artista en la imagen creada.

Con todo, antes de que pasemos a la «imagen», doy una mirada general sobre la posibilidad de ricas significaciones que la palabra «Mysterium» haya podido tomar en la antigüedad, porque esto sirve además para comprender mejor el empleo en el Cristianismo (1).

Misterios son originariamente las ceremonias y consagraciones ocultistas del culto de los misterios antiguos, las δρώμενα (acciones) en su totalidad. También partes y elementos concretos de los misterios. Del mismo modo los sagrados λεγόμενα (coloquios), los símbolos, las fórmulas difícilmente inteligibles, con que los mistas se distinguían (¡santa separación!). Además las δεικνύμενα (exhibiciones), los objetos sagrados de la *cista mystica* (castas pseudomísticas), las imágenes y símbolos venerandos por su antigüedad mostrados en el punto culminante de la epoptie o visión, el sagrado

al Mysterium cristiano del AGAPE divino que se manifestó, pues según el mito un dios es el «salvador» de sus servidores en el culto. Atendiendo al sentimiento religioso, el Mysterium antiguo responde en primera línea al *eros*, es decir, al alma humana individual en sus anhelos por la divinidad. Cf. NYGREM, *Eros und Agape* (1930), pág. 140 y sigs.

(1) Cf. *Theol. Revue*, 24 (1925), págs. 41-47. JARHB. F. LITURGIEWISS., 8 (1928), págs. 225-232.

alimento de los mistas, etc. Todas estas cosas estaban sacudidas por un santo escalofrío, encubiertas y protegidas por un terrible precepto de silencio (1).

La filosofía orientada hacia el misticismo emplea después la terminología de los misterios para mostrar la dignidad divina, lo encerrado en sus dogmas teológicos. Ahora bien, misterios son, ante todo en el arte del mítico lenguaje de Platón, las más sublimes y profundas verdades sobre la divinidad: aún más, lo divino mismo es el misterio primordial que late en el silencio. Donde se habla de él, se hace por medio de símbolos que encubren tanto como apuntan. «El Señor en Delfos», dice Heráclito, «no habla ni tampoco se oculta: únicamente señala» (2). Con este lenguaje simbólico de los diviños concuerda la alegoría, no la estoica-racionalista, aunque pretendiera con agrado revestirse con el traje magnificente de la simbología, sino la platónica-mística.

Las cosas visibles de la creación, los mitos, las antiguas epos, los venerandos e ininteligibles ritos son considerados como símbolos de sabiduría teológica. Apuntan a la imagen divina original, que no puede abarcarse ni expresarse en su totalidad. Así la teología pasa a ser mistagogia, que está llamada a orientar hacia el misterio primordial. La teología mística queda siempre ligada de alguna manera al culto, porque ya no

(1) La obligación juramentada al silencio sobre los misterios ha sido encontrada en un papiro. Cf. CUMONT, *Un fragment de rituel d'initiation aux mystères* en la *Harvard Theol. Review*, 26 (1933), págs. 151-60.

(2) Fragmento 93 de la Colección de DIELS.

se contenta con puras abstraciones, sino que trabaja vivamente por tender un puente a la divinidad. La teología y la teurgia se encuentran en el misterio.

La religión calculista y práctica de los romanos no tenía ni el concepto, ni la palabra del misterio. Pero poseían una dedicación a la divinidad, una *devotio*, que se expresaba singularmente con el juramento, en especial en la jura de la bandera. Este juramento se llamó, por eso, *sacramentum* (de *sacrare*, dedicar maldiciendo). Con cuánta facilidad se pudo transformar un juramento en una esapcie de «mysterium», en una obligación ritual a lo sobreterrenal que ataba de la manera más fuerte a la persona, lo muestra Livio X, 38, en su impresionante descripción de la jura de la bandera de los reclutas de la «legión blanca» de los Samnitas, así llamada por los contornos blanquecinos del lugar donde «juraron» *(sacrata)*. Fué la legión, como narra Tito Livio, «en cierta manera dedicada *(initiati)* según un antiguo rito de iniciación *(ritu sacramenti)*».

Fué empleado todo el aparato del culto, se ofrecieron sacrificios, se pronunciaron los sagrados y terribles juramentos, de manera que todo el acto se asemejaba más a una iniciación en los misterios que no a una jura militar. Particularmente recordaba la consagración oculta *(occultum sacrum)* el juramento de silencio pronunciado al principio.

Ya aquí comienza claramente a dibujarse el concepto de *sacramentum* en el sentido de «iniciación», «mysterium». Aún se torna esto más claro en el relato de Livio sobre la supresión de los misterios de Baco por el

Estado Romano en el año 186 antes de Cristo, donde el Cónsul en el discurso de acusación se lanza contra los misterios y jura de la bandera con el término común de *sacramentum*. «¿No creéis, ciudadanos, exclama él, que los mozos que son iniciados en este sacramento *(hoc sacramento initiatos)*, pueden ser armados soldados?» (1). Quien es *iniciado* en los misterios, ¿cómo podrá iniciarse mediante la jura de la bandera en el estado?

Lo contrario dice Apuleyo de la jura de la bandera *(sacramentum)*, que el mista hace para la milicia de su Dios (2). Se descubre ya el camino, por el que penetró la palabra «Sacramento» en la terminología de los misterios, un camino que tanto alcance ha tenido para la teología cristiana.

Los cristianos se han familiarizado con el *Sacramentum*, ya que en la más antigua traducción de la Santa Escritura la palabra Mysterium (μυστήριον) siempre se vertió, cuando no se dejó sin traducir, por esta misma. Así esta palabra *sacramentum* recibe toda la riqueza de significación del μυστήριον.

* * *

Toda la terminología antigua pasó al Cristianismo, pero se convirtió aquí, conforme a su actitud espiritual superior, en portadora de conceptos más elevados y sutiles. Esta espiritualización no condujo a su desaparición. El vocablo continuó concreto y referido siem-

(1) LIVIUS, XXXIX, 15, 13. Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, 3 (1927), pág. 192.
(2) Metamorph., XI, 15.

pre al culto. La moderna palabra «misterio» no da exactamente el rico y concreto significado del vocablo antiguo, sino que sirve únicamente para hacer resaltar *un* aspecto, el ocultamiento místico y aun esto de una manera imprecisa. Esto lo apreciaremos inmediatamente cuando consideremos, aunque a la verdad en sus líneas fundamentales y de una forma brevísima, el misterio en el Cristianismo.

El misterio cumbre y terminal del Cristianismo, fundamento y fuente de todos los demás misterios cristianos, es la revelación de Dios en el Verbo Encarnado. Dios eternamente oculto en el silencio entra en una maravillosa epifanía en el mundo y se revela visiblemente para la salud de la humanidad.

Este misterio es, por lo mismo, una *acción*, pero una acción que brota de las profundidades de Dios y que está llena, en consecuencia, de la plenitud infinita del Ser. «Dios nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su ordenación, para formar el plan de salud de la plenitud de los tiempos y dar a todo una cabeza en Cristo» (Eph., 1, 9).

El Apóstol tiene la preocupación de «poner en luz cuál sea el plan de salud del misterio oculto desde la eternidad en Dios Creador, para dar a conocer a las potestades y virtudes en los cielos por la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios, según el eterno decreto que hizo en Cristo Jesús nuestro Señor» (Eph., 3, 9).

Aquí palpamos cómo la Iglesia es interiorizada en el Misterio. Pablo ensalza a Dios, «porque es poderoso para afirmaros conforme a mi Evangelio y al mensaje

de Jesucristo, conforme a la revelación del misterio oculto desde los tiempos eternos, pero que se reveló ahora por las Escrituras proféticas según el decreto de Dios Eterno, y anunciado a todos los pueblos para obediencia de la fe» (Rom., 16, 25).

Juan ha dicho lo mismo, sin emplear la palabra «mysterium». El Verbo se hizo carne y fijó su tienda entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, la que corresponde al Unigénito del Padre... A Dios nadie le ha visto; el Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, lo ha dado a conocer» (Jo., 1, 14 y 18). «La vida se manifestó y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna que estaba en el Padre y se nos manifestó» (I Jo., 1, 2).

Esta Vida eterna es Cristo mismo. Por eso la Carta a los Colosenses llama a *éste* el Misterio; pues el plan salvador de Dios está encerrado en la Persona de Cristo: el Cristianismo es «conocimiento del *Misterio de Dios*, esto es, *Cristo*, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col., 2, 2) (1).

La epifanía de Jesucristo en la que se encontraron y se fundieron lo divino y lo humano, el cielo y la tierra, el espíritu y la materia, y por la que descendió el Espíritu para santificar al mundo —esta acción salvadora de Dios es para el cristiano el verdadero misterio—. «El nacimiento de Cristo Jesús y todo el plan de la salvación se convierte así en un gran Sacramento,

(1) εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστερίου τοῦ δεοῦ, Χριστοῦ. La Vulgata: *in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu*, echa a perder completamente el sentido.

ya que por él —hombre visible— actúa la Majestad Divina con su divino poder, invisiblemente en lo secreto y en la intimidad, la consagración o iniciación que nosotros vivimos por la que se realizó en Él. Por este motivo se llama con razón *Misterio Sacramento la Encarnación de Dios*». Así dice, resumiendo la doctrina de los Santos Padres, el Santo Monje Pascasius Radbert († 860) (1).

Punto culminante de toda la obra de la redención es la muerte del Señor coronada con su Resurrección, por medio de la cual penetró con su humanidad en lo más secreto del Santuario de Dios y halló la redención eterna. La «Pascua del Señor», abarcando muerte y glorificación, es, lógicamente, el auténtico misterio de la redención, la cumbre del plan de salvación de Dios. De él sale la Iglesia libertada, sobre él se basa la Nueva Alianza, el Testamento eterno de la sangre de Cristo; en él estriba toda la salud.

Ahora bien, esta fuente, por voluntad del Señor tiene que estar manando *constantemente* en la Iglesia. No sólo la fe en el Salvador que murió una vez debía salvar a los fieles, sino que su *acción* salvificadora tenía que ser la incesante *actualización* mística a par que lo más concreta, de la que diariamente recibiese la Iglesia la virtud de la sangre de Cristo para poderla comunicar después a los fieles.

La promesa «yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos» (Mt., 28, 20) no podía extenderse mera-

(1) *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, cap. 3, PL 120, 1.275 y sigs.

mente a lo moral o al auxilio especial de la gracia, sino a una presencia concreta en armonía con su naturaleza humana y, sin embargo, completamente espiritual. Por esta causa, no dejó el Señor a la Iglesia solamente la fe y su Espíritu, sino además los *Misterios de Cristo.* O, más bien, la vida de fe y de la gracia encontraría nueva pujanza y transcendencia en la común celebración de los misterios de la Iglesia. Entonces se habría de cumplir aquello de que «donde estuvieren dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt., 18, 20).

Por esto instituyó el Señor el Misterio como postrera acción de su vida en el eón de la caducidad. La tarde de la traición, la víspera de su Pasión, en espera de los más espantosos padecimientos, pero confiando en la victoria por la entrega rendida a su Padre, entregó él a sus discípulos el poder de la celebración mística del acto redentor: *tradidit discipulis corporis et sanguinis sui mysteria celebranda* (1).

El pan se convierte en Cuerpo de Cristo; el vino en su Sangre. El Cuerpo es entregado, sacrificado, la sangre corre como sangre del Sacrificio del Nuevo Testamento. Evidentemente con esto se pone la muerte del Señor de una manera simbólica pero real. El pan y vino místicos se mudan en comida y bebida de vida, pero la vida sólo puede brotar de una muerte que conduzca a la resurrección.

(1) El Canon Romano de la Misa en Jueves Santo: «Entregó a sus discípulos la celebración de los misterios de su Cuerpo y de su Sangre».

Por otra parte, la petición «haced esto en mi memoria», muestra que el Señor no muere para siempre, sino que sobrevive. De esta forma se abrazan en este misterio de modo admirable muerte y vida, padecimientos y felicidad, el cáliz del dolor terrenal y la bebida de dicha celestial. Por la muerte al eón terreno pasa a la eterna vida y a la felicidad futura.

Este sagrado rito con plenitud de contenido divino lo tienen que «hacer» los discípulos «en memoria». Tienen que actualizar continuamente de una manera mística la Pasión de su Maestro, para que, lo mismo que la Iglesia brotó de la Sangre del Señor, así continúe viviendo y creciendo por su virtud.

Diariamente quiere él, sentado ahora en el trono del Padre, ofrecerse con ella, que aún combate y sufre en la tierra, en una solemnidad místico-simbólica y bajo una realidad sobrenatural. Así muere con ella al mundo y al pecado y resucita a una nueva vida en y con Dios. Él ha confiado a su Iglesia su Misterio. *Ella* lo celebra y coopera así a *su* acción, que se convierte entonces en acción *suya*. Así Cristo y la Iglesia son *uno* en la misma operación y vida. El Misterio se hace para el Nuevo y eterno Testamento. El acto redentor se prolonga y termina en la unidad del eterno Amor, hasta que el símbolo cese y únicamente la pura realidad se abra a los ojos extasiados ante lo eterno.

Del Misterio de la Redención fluyen los otros misterios, así como toda gracia mana de la Cruz de Cristo que venció al pecado y a la muerte y dió la vida eterna. Primero el Bautismo, una participación místico-real en

la muerte de Cristo a este mundo de pecado y en su nueva vida para Dios. Es completada y consumada por la unción con el nuevo principio de vida sobrenatural, el Espíritu de Cristo.

Por ella todo cristiano es hecho un verdadero Χριστός, un ungido, por participar en el Espíritu de Dios, «en comunión de la naturaleza divina» (δείας κοινωνοὶ φύσεως (II Petr., 1, 3). Así como Cristo es por su naturaleza Espíritu —«el Señor es Espíritu» (II Cor., 3, 17)— y como se manifestó glorioso por su resurrección, así el cristiano resucita por el Bautismo, y por la gracia recibe una real y física participación en el Espíritu de Dios. Lleva la impronta, el sello de Cristo, la sobrenatural semejanza con el Señor por la gracia. La nueva vida es alimentada y robustecida en el Espíritu por la Eucaristía como manjar espiritual.

* * *

En estos tres misterios viven su iniciación los cristianos. Baño, unción, alimento le dan su pleno ser en Cristo. Y como cristiano perfecto puede actuar, coofrecer y concelebrar el misterio de la redención. Todos los ungidos forman un «sagrado sacerdocio real, establecido para presentar ofrendas espirituales agradables a Dios por Cristo Jesús» (I Petr., 2, 5). No podemos explicar aquí cómo actúa el misterio en todos los estados y situaciones de la vida.

Todas las bendiciones y acciones sagradas de la Iglesia son una comunicación de la gracia de la reden-

ción de la Cruz o, hablando litúrgicamente, de la que procede del Misterio del Sacrificio de la Misa. «Tu Cruz —dice San León Magno— es la fuente de todas las bendiciones, la causa de todas las gracias. Por la Cruz se comunica a los fieles fuerza por la debilidad, gloria por el escarnio, vida por la muerte. Ahora cesó la multiplicidad de sacrificios de carne. La *sola* ofrenda de tu Cuerpo y de tu Sangre lleva a su plenitud a todas las demás ofrendas. Pues tú eres el verdadero Cordero de Dios que borras los pecados del mundo y tú llenas en ti todos los misterios. Como ahora, pues, existe *un único* Sacrificio por todas las ofrendas, del mismo modo también existe *un único* reino, integrado por todos los pueblos» (1).

Lo que San León afirma del Señor Crucificado, a saber, que «es el plenificador de todos los misterios», del sacrificio y de los ritos del Antiguo Testamento, también vale en cierto sentido de los *misterios antiguos*. Éstos eran, como dicen los Padres particularmente —San Agustín— de los sacrificios paganos, una sombra aunque adulterada del *verdadero* Misterio por venir. Así podremos comprender bien que los Padres hallan cada vez más claramente el *verdadero* Misterio en el Cristianismo y se esfuerzan por expresar de alguna manera esta verdad, mientras que emplean para los ritos cristianos la *terminología de los misterios*, purificada y sublimada.

Ya para Cipriano es la celebración de la Eucaristía «*dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramen-*

(1) *Sermo VIII de passione Domini*. PL 54, 339.

tum» (1), es decir, el Misterio de la Pasión del Señor y, por lo mismo, el Misterio de nuestra redención. Y no hace más que recoger lo que otras voces dijeron antes que él en este sentido. Desde el siglo III se expresa esta doctrina más luminosa, clara y detalladamente y se transforma en la liturgia en una forma que en este lugar nos es imposible recorrer en particular (2).

Y, a la verdad, lo que anhelaba la antigüedad y sólo entre sombras y muy imperfectamente consiguió, se cumple aquí con la venida graciosa de Cristo en la forma más preciosa y sobreabundante, tan maravillosamente como nunca jamás podía haber atisbado o vislumbrado el hombre. El verdadero Amor y Vida de Dios descendieron verdaderamente a la pobre tierra, participaron del destierro de la humanidad, vencieron al pecado que había traído nuevamente el caos al mundo, instauraron por medio de una acción sacrificial transcendental, la muerte de un Dios hecho carne, la unidad entre Dios y el hombre, la salvación y glorificación de la criatura.

De la sangre del Dios-Hombre moribundo y de la gloria, de la luz de la clarificación (δόξα) del Resucitado y ahora sentado a la diestra del eterno Padre, vino la eterna salvación, la vida para todos los fieles adeptos de Cristo.

Y todo esto lo realizó en la nueva Alianza, la Igle-

(1) Epist., 63, 14.

(2) Una colección detallada de los testimonios más significativos, puede verse en mi trabajo *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie usw* en el JARHB. F. LITURGIEWISS., 6 (1926), pág. 113, además Ib. 12 (1933-35), pág. 99 y sigs.

sia, en ritos sencillamente sublimes, transidos del Espíritu, llenos de un simbolismo divino, y de una realidad supraterrena. En su forma se concentraron las riquezas más preciosas de la humanidad religiosa, purificadas de lo animal y de las impurezas, estilizadas en la escuela de la fina sensibilidad helena ante lo bello, perfumadas por el hálito de la mística oriental, ennoblecidas siempre por el servicio del Altísimo. Mas el contenido era enteramente nuevo, un regalo de la gracia divina: *de tuis donis ac datis* (1).

La antigüedad más noble estuvo al servicio del Cristianismo. Su servicio fué de desear porque en el Cristianismo encontró una significación totalmente singular la forma del «Mysterium». Los ritos del sacrificio del Antiguo Testamento fueron derogados o, más bien, cumplidos por el Sacrificio de Cristo. Con Él amanece el nuevo día; todo lo antiguo ha fenecido. En la Iglesia del Nuevo Testamento sólo pudo haber *un único* Sacrificio, o sea, el de Cristo. Ya que habría de perpetuarse en los siglos, sólo podía tener su presencialización mística en el Sacramento, *in mysterio*, por el culto de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Por el Misterio vive Cristo en la Iglesia, obra en y con ella, y la mantiene y conserva en la vida. Por el misterio respiramos ya en el futuro eón del reino de Dios, pero caminando humildemente en la fe. Pues el Misterio es *Mysterium fidei*, misterio de fe. Sólo la fe puede ver la *virtus sacramenti*, el contenido de la gracia del Misterio. Mas cuando la fe se convierta en visión,

(1) «De tus regalos y dones». Canon Romano de la Misa.

caerán los velos del Misterio y contemplaremos lo que es.

Encajada en los celajes está la forma de los sagrados ritos. La antigüedad trabajó en estos velos y con ello prestó un acto de servicio a Cristo. Sin la forma no hay inteligencia del contenido. El Helenismo consigue rectamente aquí una significación providencial histórico-universal.

Clemente de Alejandría, el gran conocedor y amador de la Hélade, el cual dijo que por el Logos todo el mundo se había convertido a la Hélade, comparó en cierta ocasión los misterios antiguos con aquellos de Cristo en los que él suponía primariamente una visión espiritual, tras la cual también veía su celebración simbólica en el culto.

Él vió en el paganismo densas sombras, tras las cuales amaneció la nueva Luz que él saludó jubilosamente: χαῖρε νέον φῶς, ¡bendita seas, oh Luz virginal! Porque aquellos diseños borrosos le ayudaron a él a formular de alguna manera los nuevos e inefables bienes. «¡Oh misterios verdaderamente sacrosantos, oh Luz purísima!»

Por los resplandores de las antorchas me dirijo yo en las noches a contemplar a los cielos y a Dios. Me hago santo por la consagración. Hierophante es el Señor. Él lleva los mistas a la luz y les pone el sello. Él pre-

(1) FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, 19, anuncia el símbolo de los misterios: «Bendito seas, esposo, bendita seas, ¡oh Luz virginal!», refiriéndolo a Cristo. «*Una* es la verdadera Luz, *uno* el verdadero esposo: estos nombres los tiene Cristo».

senta ante el Padre los fieles para que los guarde por toda la eternidad.

Éste es el rumor de *mis* misterios. Cuando quieras, puedes venir a iniciarte. Entonces con los ángeles cerrarás el cortejo en torno al Dios ingénito, inmutable y realmente único.

«Sábete que en nuestro caso formará siempre como cantor el Divino Logos» (1).

(1) *Protreptikos*, 124, I, pág. 84. *Stählin*. Cf. toda la explicación aquí.

IV

EL AÑO LITÚRGICO

Con la primera Domínica de Adviento inauguramos un nuevo «año litúrgico». El curso del recorrido comienza nuevamente; empieza a repetirse otra vez desde el principio. ¿No encierra esto acaso un sentido pedagógico?

La experiencia repetida es, según un antiguo adagio, la madre de la ciencia. ¿Es que por ventura no hemos valorado en su justo precio el precedente año litúrgico? ¿Tal vez *por eso* nos da la Iglesia ocasión de vivirlo ahora? Ciertamente puede tener la Iglesia, como incomparable educadora, este motivo para obrar. Mientras Dios nos conceda vida, hemos de estar celebrando constantemente esto mismo a fin de agotar y apropiarnos todo el contenido del año litúrgico. Tenemos que recobrar todo lo que omitimos el año anterior y llenar asimismo las posibles lagunas. Y aunque hubiéramos vivido todo plenamente, nos es preciso ahondar las vivencias alcanzadas.

Del mismo modo que una vereda va serpenteando en la montaña hasta encaramarse poco a poco con un ascenso lento en la escarpada cumbre, así hemos de recorrer nosotros el mismo camino una y otra vez por

las vertientes superiores hasta que hayamos tocado el punto último, Cristo mismo, nuestra meta y nuestro fin.

Mas las razones pedagógicas no pueden apurar el sentido de la repetición y del ciclo del año litúrgico. Porque los corredores verdaderos del año litúrgico no somos nosotros hombres imperfectos; nos asociamos, más bien, por él a un hacer superior. El propio principio y guía del mismo es el Cristo místico, el Señor glorificado Cristo Jesús en unión con su Esposa la Iglesia, la cual ya está tocando con la vertiente de su ser los cielos, como la vió Juan: «Y la ciudad santa, nueva Jerusalén, la vi yo descender de los cielos desde Dios, aderezada como una esposa para su esposo» (Apoc., 21, 2). Pablo la llama, por eso, en la carta a los Gálatas: «la Jerusalén de arriba, la libre, la que es nuestra madre» (Gal., 4, 26).

Los Padres hablan, por la misma razón, de la «Iglesia celeste» (p. ej., Tertuliano, Sobre el Bautismo 15: *una ecclesia in coelis.)*

¡Y dónde más puede estar la esposa que allí donde está el esposo, el cual se sienta a la diestra de Dios y la hace reinar sobre su trono!: «Dios nos ha convivificado y conresucitado y nos ha sentado en los cielos en Cristo Jesús» (Eph., 2, 5).

Esta Iglesia, estrechamente fusionada con su Señor, celebra su misterio no remisamente o a medias e imperfectamente, sino que por la virtud del Esposo que la vivifica goza, juntamente con él, toda la plenitud de los misterios. La Iglesia cuya cabeza se levanta en la eternidad, aunque sus pies (esto es, sus miembros no

plenificados) se apoyen en la tierra, no precisa el cambio eterno que se verifica necesariamente en la Naturaleza. La Naturaleza fluye, se muda, aparece y fenece, nace y muere incesantemente. Mas Cristo y la Iglesia se levantan sobre la Naturaleza en el reino del Espíritu inmortal. No necesitan para vivir de un flujo y cambio constante. La palabra «año litúrgico» no debía llevar, por tanto, a introducir en el reino de Dios conceptos naturales (1).

Por eso, cuando la Iglesia habla de un «año litúrgico» o mejor con los antiguos de un «círculo (ciclo) anual» *(anni circulus)*, une a esto otros pensamientos. El círculo es para los de la antigüedad cabalmente lo contrario a toda evolución. Encierra en sí, en cuanto completamente cerrado en su redondez, el símbolo de lo eterno y divino. En el círculo no hay antes ni después, ni más grande o más pequeño: en él existe la suma igualdad y unidad. El círculo no tiene ni principio ni fin. Retornando a sí mismo, se tiende a todas direcciones: une, por tanto, la máxima quietud con la mayor tensión de fuerzas. En esto representa a la vida, pero la vida sin despliegue ni crecimiento, la vida *eterna*, la plenitud (πλήρωμα).

(1) Con esto no se rechaza el simbolismo de la naturaleza, que muy al contrario tiene una grande significación en el año litúrgico. Con todo, es sumamente significativo que los Padres más antiguos no vieran en el cambio de las estaciones del año un signo de la vida natural, sino un símbolo de la resurrección. Por eso se hallan en las catacumbas con frecuencia representadas las cuatro estaciones sobre los sepulcros de los cristianos. El mismo cuadro tiene, sin embargo, un significado muy diferente en la pintura de la antigüedad.

El círculo y la esfera son símbolos de eterna perfección. El ciclo santo de la liturgia significará, por lo mismo, lo eterno, no la vida de la naturaleza, que hoy brota, mañana florece y fructifica y al otro día se marchita y muere. En el año litúrgico no hay morir, solamente vida, aunque a través de la muerte. La Naturaleza disfruta de una eternidad entre sombras, pues después de agostarse y caducar retorna nuevamente a la vida, por más que para volver a morir. ¡Cuán breves momentos se alegra la flor, y qué larga es la agonía y la muerte! En el año litúrgico no hay invierno.

Si, a pesar de esto, el año litúrgico se abre siempre desde el principio, y sumando un círculo a otro círculo resulta siempre un círculo, esta repetición pondrá de relieve lo *divino* del misterio. San Ambrosio llama a Cristo en su oda a la mañana «el verdadero día, el día que ilumina al día, el verdadero sol que brilla con eterno resplandor». Cristo es el día que irradia luz de *eternidad*, la «luz que no tiene ocaso», como canta la Liturgia griega (1). Así Cristo es también el verdadero año, el día de los siglos, el eón, o, más bien, el Señor de los siglos (2). No porque Él, a semejanza de las épocas naturales, se renueve incesantemente, sino por ser la Luz y la Vida sin invierno ni sombras ni ocaso. Cristo, Salvador de los espíritus, que es en los cielos la Luz de los santos, nos envía en el año litúrgico un destello místico y palpable de su día eterno en Dios.

(1) Φῶς ἀνέσπερον

(2) I Tim., 1, 17, donde se dice de Dios: «Al Rey de la eternidad, al inmortal e invisible, al único Dios, sea honor y gloria por todos los siglos de los siglos, Amen».

Como en los cielos es el Señor clarificado el remanso de la vida eterna para todos los santos, así en la tierra el *Misterio* de Cristo es la fuente de vida de la Iglesia. Aquéllos viven en la visión, nosotros caminamos en la fe. No vemos al Señor en su gloria, pero le vivimos en la fe y en los misterios que él entregó, al partir, a su Iglesia.

El año de la Iglesia o litúrgico es, por tanto, el misterio de Cristo. Igual que en la eternidad Cristo, sol ininterrumpido refulge —«porque aquella ciudad no necesita del fulgor de la luna, porque la gloria de Dios la enciende y su lumbre es el Cordero» (Apoc., 21, 22)—, así hoy ya nos llegan algunos reverberos de esa luz de Cristo a través de los símbolos de los Misterios. Por eso dice San Ambrosio a Cristo: «Yo te encuentro en los misterios» (1).

* * *

Los misterios de Cristo tienen un doble carácter singular. Son en sí mismos divinos, sobrenaturales, espirituales, pero reflejan un acontecer temporal. Pues aún peregrinamos en este mundo los que vivimos en el año litúrgico la vida del Señor, su nacimiento, su crecimiento, su edad madura, sus doctrinas y combates, su pasión y su muerte. Pero su resurrección y su ensalzamiento al solio del Padre nos trasplantan al reino de Dios. La segunda parusía del Señor, cuando venga a juzgar, será un acontecimiento histórico. Entonces se mostrará el Señor resplandeciente por pri-

(1) *Apologia prophetae David*, 58.

mera y última vez a todo el mundo. Aquél también será el punto final que cierre la historia terrena.

En todo caso, el año litúrgico se fija tanto en la vida temporal del Señor, que desde la Edad Media se le ha conceptuado casi sólo como una transvivencia espiritual y una consideración de la vida de Cristo.

Pero, ¿sería esto un misterium? No. Sería una vivencia y sentimiento moral con el Señor Jesús, pero no una unidad mística, óntica, con el Kyrios Cristo Jesús, fin y compendio de la vida del cristiano según las enseñanzas de Cristo y de los Apóstoles. Tampoco sería inmersión en el Espíritu, en la vida eterna de Dios. Si pues la vida del Señor ha de jugar en el año litúrgico algún papel, tiene que encerrar otro significado.

Mas no quedan excluídos aquella vivencia y sentimiento del Señor. La Iglesia nos lee las pericopas del Evangelio para que las consideremos, las recordemos y las hagamos vida. Pero como sabe que nuestro propio pensar no nos puede levantar hasta el trono de Dios y que a nuestra oración le faltan alas cuando no es tocada del Espíritu de Dios, por eso adentra todo lo moral en las profundidades del Espíritu.

Cristo presenta una doble figura que, sin embargo, no es más que una. Existe un Cristo de la historia y un Cristo de la fe... Pero los dos son uno. Sería igualmente peligroso el considerar únicamente al Cristo de la historia, o únicamente al Cristo místico. Si nos fijáramos exclusivamente en el hombre histórico que fué Jesús, no estaríamos redimidos. Y, a su vez, si sola-

mente paráramos mientes en el Cristo de los misterios, nuestra fe flotaría en ámbitos vacíos.

Nuestra redención se apoya en que Dios ha tomado realmente la carne y en que este hombre es el Hombre-Dios que glorificado como Señor se sienta en el trono a la derecha de Dios. El Cristo histórico nació como hombre, anduvo por Galilea y Judea y por las calles de Jerusalén, oró y sintió agonías de muerte en el monte de los Olivos y expiró en la Cruz. El Cristo glorioso y pneumatizado subió, una vez resucitado, al Padre, nos envía desde allí su Espíritu, permanece de asiento con una presencia invisible y sublime en la Iglesia y en la intimidad de las almas que creen y son bautizadas y tienen amor.

Jesús hombre, por su anonadamiento hasta tomar carne de pecado y forma de siervo, por su obediencia hasta la muerte de Cruz, recibió un nombre que está sobre todo otro nombre: es el Señor, el Espíritu. Es, en consecuencia, el mismo Señor que pasó inadvertido y perseguido por las campiñas de Galilea y que como malhechor terminó en una Cruz. El mismo que ahora reina junto al trono del Padre como único Rey del mundo y como esposo de la Iglesia.

Toda su vida, que se abre en el seno de la Virgen y que no terminará por los siglos, es el gran misterio de salud, escondido desde la eternidad en Dios, pero revelado ahora en la Iglesia. Aun las acciones de su pequeñez durante su vida terrena, el nacimiento según la carne la noche de Belén, su muerte miserable en el Calvario, resplandecen ahora con un brillo enteramente

nuevo y divino. Son acciones divinas resplandecientes y claras.

Esta vida del Señor Cristo Jesús, este imponente curso que brota en las entrañas de la Virgen y en el pesebre y termina en el trono de la majestad en las alturas, todo *este Mysterium* se vive en el año litúrgico. Renueva y se apropia los hechos más grandes de la redención, y no sólo medita e imita con buen ánimo la vida del Señor en todos sus pormenores. Esto último lo podría hacer un no bautizado. Lo cristiano y católico es *celebrar el Mysterium Christi.*

Hay que concelebrarlo en una forma la más concreta y tangible, grandemente divina. No por nuestros propios pensamientos —¡cuán impotentes son éstos frente a las acciones de Dios!— sino con la virtud del Espíritu de Dios. Pero, a su vez, tampoco esto reducido a unas ilustraciones o dones gratuitos, sino desde una dimensión de objetividad de la misma realidad espiritual. Los misterios litúrgicos nos representan las acciones salvificadoras del Señor, desde su Encarnación hasta su eterno poderío, con una actualidad vivísima y concretísima, pero de un modo divinamente espiritual, como corresponde a Dios que es Espíritu.

Así está en nuestras manos el beber de las mismas fuentes del Salvador. Los que aún no estamos glorificados, los que gemimos bajo el peso del pecado, podemos recorrer con el Señor anonadado el camino de redención hacia la muerte del pecado. Desde el misterio muestra él otra vez su camino como el camino de salvación. La palabra de Cristo «Yo soy el Camino»

(Jo., 14, 16), se realiza de manera acabada. Pues aquí es él no sólo el símbolo, el indicador del camino, sino el Camino mismo, que nos lleva y nos introduce en el fin. Su nacimiento no se reduce ahora a la llegada de un niño al mundo en Belén, ni sólo al idilio del pesebre como se ha hecho con frecuencia, pues no era ningún idilio sino un suceso lleno de austeridad, de pobreza y de debilidad, destellando ciertamente la luz del amor y grandeza divinos. Está patente en el misterio, como la epifanía de una deslumbrante divinidad en la carne para redimir y santificar al mundo, como el enlace del cielo y de la tierra.

Su muerte, por otro lado, tampoco se limita ahora a la visión de una agonía horrenda y llena de terribles congojas en el patíbulo de ignominia, el ajusticiamiento de un malhechor. Es la muerte en sacrificio del Hombre-Dios, la liturgia del único Sumo Sacerdote, la entrega amorosa del Hijo, que presenta a su Padre el único Sacrificio digno del mundo, el Sacrificio de donde fluye la vida al mundo pecador. O sea, la fuente de la resurrección.

El Misterio nos abre aquí toda la hondura de los hechos históricos de redención de Cristo. No les quita nada de su real concreción, pero los coloca en una dimensión verdaderamente divina, y los ilumina haciéndolos destacar como partes del plan salvador eterno de Dios, oculto desde la eternidad, revelado en el tiempo y consumado otra vez en lo eterno.

«¡Por Cristo hombre a Cristo Dios!», este pensamiento iluminador de San Agustín toma forma en los

misterios. El hombre es el camino, Dios el fin. La historia aparece como la ejecución de la idea divina y vuelve a internarse en la eternidad.

Cuando el año litúrgico celebra acontecimientos y desarrollos históricos, no lo hace por ellos solos sino en gracia del contenido eterno en los mismos oculto. La obra sublime de Dios dentro de la humanidad, la obra redentora de Cristo, que busca sacar al hombre de la angostura del tiempo para meterlo en la anchura y largura de la eternidad, es su contenido.

Este contenido no se alcanza en un desarrollo lento en el sentido del desenvolvimiento de un año natural. Es, ante todo, una acción salvificadora unitaria, que exige ciertamente en el hombre una progresiva vivencia, pero que en sí misma es perfecta. Si el año litúrgico imita y reproduce en cierta manera el despliegue del misterio de Cristo, no es que sea una dramática histórica, sino un afianzamiento para el hombre en su progresiva ascensión hasta Dios, figurado ya en la misma revelación de Dios.

* * *

Todo el misterio salvificador está siempre ante los ojos de la Iglesia y de cada uno de los cristianos. Dicho concretamente: No celebramos el Adviento con la idea de que estamos postrados en la condición de la humanidad irredenta, sino en la firme certeza del Señor ya manifestado, para quien debemos preparar nuestra alma y de la que es una imagen y un estilo el anhelo

de los santos de la antigüedad. Exactamente lo mismo al conmemorar la Quadragésima no lo hacemos como quien aún no está lavado con la Sangre de Cristo, sino, más bien, como quien ya lleva en sí la impronta de la Cruz y no acaricia otro ensueño que el de transformarse según la muerte de Cristo, para que aparezca más clara la resurrección.

Siempre está, aun cuando seguimos al Señor en su viacrucis por la tierra, ante la mirada de nuestro espíritu el Señor glorificado, a quien invocamos: «Tú que te sientas a la diestra del Padre, ten misericordia de nosotros». Todo el año litúrgico es, conforme a lo dicho, un misterio unitario. Culmina en el misterio más alto, el *Sacramentum Paschale*, el Misterio pascual, que en cada domingo se repite de alguna manera en pequeño.

En él se conmemora la redención que culmina en el sacrificio de la Cruz y la clarificación de la Iglesia por la resurrección y se lleva hasta los fieles. En el curso del tiempo se ha ido extendiendo el desarrollo del Misterio de Pascua desde Septuagésima hasta Pentecostés. En esta parte hay que considerar, es verdad, la evolución del Misterio frecuentemente en un vivo dramatismo, que se roza en su mayor parte con los hechos históricos de la vida de Jesús. Pero no es, a pesar de esto, una dramatización de la vida terrena de Cristo. Esto se desprende de que desde el principio se realiza siempre en su totalidad en la Misa. *El Misterio es siempre entero.*

Antes del Misterio Pascual, que era lo que predo-

minaba en la primitiva liturgia de la Iglesia, se puso más tarde el Misterio de la epifanía, al que hoy prepara el Adviento *(adventus* = ἐπιφάνεια), aunque se haya intercalado la fiesta de Navidad. La Epifanía (centro de la cual hay que contar ahora la Navidad) no es sólo la festividad del Nacimiento de Cristo. No. Es nuevamente *todo* el misterio de la redención, aunque desde el punto de vista de la encarnación. Al asumir Dios la carne humana, la consagró. Pero, ¿hay acaso otro misterio ritual más propio de la encarnación, que el que se da en el misterio de la muerte de Cristo en la Misa? Otra vez, no. Asimismo celebramos la Epifanía en su punto más alto con la conmemoración de la *muerte* de Cristo. Pues la redención se llevó a cabo sólo en la Cruz.

El mundo yace en el pecado. Por eso necesita antes hacer la expiación. La Epifanía es así todo el misterio de la redención, pero mirado desde otro punto de vista. El mundo conforme enseñan las Santas Escrituras y los Padres de la Iglesia se encarnó solamente para poder morir en la Cruz y devolver así al Padre nuevamente vivificada la humanidad muerta por el pecado. «Al entrar en el mundo, dice él: Sacrificios y ofrendas no quisiste, por eso me has dispuesto un cuerpo. Los holocaustos por el pecado no te agradaron. Entonces dije: héme aquí que vengo —pues en el rollo de las Escrituras está anunciado de mí— «el hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hebr., 10, 5-7) (Ps. 39, 7-9).

Uno es, en consecuencia, el Misterio del año litúrgico. ¿No le quita, empero, esta acentuación de la

unidad el encanto de la multiformidad que no fatiga al espíritu sino que nuevamente lo ilustra y lo estimula? En manera alguna. Pues la unidad no significa uniformidad. Cuanto más unitaria es una idea, tanto más profunda es y tanto más poderosamente satura al espíritu. La riqueza de pensamientos busca y halla expresión en los ritos más diversos...

La Misa es siempre la culminación de la Liturgia, por contener el misterio de la redención en sus mismas fuentes, la pasión y glorificación del Señor. De esta fuente salta un imponente torrente de misterios, sacramentos y sacramentales que inunda la tierra de la Iglesia. En sus riberas se levanta con símbolos siempre nuevos la palabra espiritualista de la liturgia que reviste y explica los ritos. La palabra de la Sagrada Escritura y de la Liturgia no tiene que ver nada con la palabra vacía del hombre, nacida del espíritu humano y que desaparece como un soplo de viento, sin dejar rastro de sí. La palabra de Dios está transida de una virtud divina. «Como la nieve y la lluvia caen del cielo y no vuelven allí, antes bien embriagan la tierra, la fecundan y cubren de verdor y dan las simientes para sembrar y el pan para el alimento, así es con la palabra que pronuncio por mi boca. No se torna vacía a mí. Realiza lo que deseo y lleva felizmente a plenitud allí donde la envío» (Is., 55, 10).

La palabra participa de la misma virtud operativa de los misterios. «Sacramento es también en las Sagradas Escrituras donde el Espíritu Santo ejecuta algo en la interioridad con el poder de sus palabras», dice

San Pascasio Radberto (1). En la palabra vivimos la presencia divina. «Queremos oír el Evangelio«como al Señor presente», afirma San Agustín (2), esto es la causa porque la Iglesia se levante y ponga de pie durante la lectura del Evangelio. «El Abad debe hacer la lectura del Evangelio, mientras todos están de pie respetuosamente», prescribe San Benito (3). San Jerónimo no duda por eso en comparar el misterio de las Sagradas Escrituras directamente con el Misterio de la Eucaristía. Comemos su carne y bebemos su sangre, no sólo en el Misterio, sino también en la lección de las Escrituras (4).

En una antigua predicación sobre la Anunciación de María se dice: «El advenimiento de nuestro Señor y Salvador es celebrado por la Iglesia universal en todo el orbe, regocijándose inmensamente con su repetición anual. Quiero decir, lo que recibió una vez el mundo fiel para la redención de su salud, lo ha dedicado a la posteridad para su celebración en todas las generaciones... Ahora se nos pone delante de nuestros ojos la maravilla del pasado, por cuanto las divinas lecciones nos traen año tras año los acontecimientos del tiempo pretérito y se celebran estos piadosamente en el ciclo anual» (5).

(1) Sobre el cuerpo y la sangre del Señor, cap. 3 (ML 120, 1.276. Cf. además como siempre a los anteriores artículos en JARHBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, 8 (1928), pág. 207.

(2) *Tractatus in Joannem*, 30, 1.

(3) Regla, cap. 11.

(4) Compúlsense los lugares en JARHB. F. LITURGIEWISS., 8 (1928), pág. 210.

(5) Acaso de San Proclo de Constantinopla. Impreso entre las Obras de Gregorio Magno en Migne, PL 54, 580.

Por esta presencia de las acciones redentoras divino-humanas en el Logos y en el rito se explica igualmente cómo la Iglesia, aunque posea plenamente el Misterio de Cristo, pueda entonar el «hoy» en determinadas festividades del misterio que sale al primer plano, como en Navidad: «Hoy ha nacido Cristo»; en la Epifanía: «Hoy ha sido unida la Iglesia al Esposo celestial»; en Pascua: «Este es el día que Dios ha hecho»; en Pentecostés: «Hoy se manifestó el Espíritu Santo a los discípulos en forma de fuego». El año litúrgico es en su conjunto reflejo del decreto divino de salvación eterna y contiene el misterio de Cristo. Dentro de este ciclo se desenvuelve el misterio ante los ojos, los cuales no pueden contemplar como en la eternidad todas las vertientes en *una sola mirada*. Como todo el año se conmueve con la presencia divina, cada día lleva dentro de su curso el suceso salvador que lo ha santificado (1).

A la par que los símbolos de las cosas expresan por su permanencia la unidad del misterio, muestra la palabra fácilmente movediza su plenitud y multiplicidad, la significa y la hace presente. Así celebramos cada día en la Misa todo el Misterio de la Redención, y, no obstante, con el Verbo divino se nos hace presente la Encarnación en Navidad y Epifanía, y en Pascua la pasión y resurrección del Señor. Siempre está la divina *presencia*, no como un mero pensar hu-

(1) Cf. el himno de Navidad: El presente día (*Hic*, no *Sic* es la lectura antigua) atestigua, mientras se repite con las estaciones, que tú... has venido como Salud del mundo.

mano, significada y cansada en el misterio. Cómo podría exhortar San Benito a sus monjes: «con la alegría de ansias espirituales deben esperar la Pascua» (1). ¡Presencia no en la limitación histórica, sino en una dimensión divina y pneumática!

Cuando el alma incorporada en la Iglesia concelebra con su madre la santa Iglesia, su año litúrgico como un verdadero misterio, se hace realidad en ella todo lo que contiene el año sacro, cumpliéndose en ella la palabra que Isabel dirigió a María: «Bienaventurada porque has creído. Pues tendrá cumplida realidad en ti todo cuanto te ha sido dicho por el Señor» (Lc., 1, 45).

(1) Regla, cap. 49.

V

EL SANTO DÍA DE LA IGLESIA

Como el año es una imagen de la vida del hombre, y aun de la humanidad y de la historia de la redención, lo es también el día con las auroras de la luz y de la vida, con su cenit y su ocaso, prestando marco y símbolo al misterio de Cristo. En la historia universal fué el sacrificio de la muerte de Cristo el punto culminante, y así lo es respecto del día, la Misa. En el año litúrgico el Logos significa y desarrolla el Misterio Pascual: La celebración diaria de la Santa Misa, del mismo modo, se reviste e ilumina con el *oficio diario*. El oficio es la oración de la Iglesia, que se pone por el sacrificio.

La mayor garantía de toda religión son la oración y el sacrificio. Cuanto más espiritualista es una religión tanto más elevados y espirituales son sus conceptos e ideas sobre la oración y el sacrificio. Los sacrificios materiales y externos de los paganos y de los judíos conocieron por igual una oración ritual y externa. Cuanto más pura, profunda, íntima y espiritual fué la oración, tanto más depurado fué el concepto de sacrificio. Cuanto más se esforzaba el hombre por acercarse con todo el corazón en la oración a Dios, tanto menor fué su ejercicio en una oración de meras ple-

garias con los labios y de formas externas. Cuando surgió un grito a Dios desde lo más profundo del espíritu y una «conversión a Dios» (1) se acentuó en el sacrificio el significado de entrega plena e incondicional a la divinidad y a la comunión con ella.

Conforme la oración respondió más perfectamente a su ideal, y el sacrificio, por otro lado, en cuanto «don brindado a Dios», llenó plenamente su misión de dar expresión a la íntima inmolación de la voluntad a Dios, se fueron acercando más y más la oración y el sacrificio y se fundieron en una. El sacrificio se convirtió, con un sentido más profundo que el actual, en punto culminante de la vida de oración.

La espiritualización de la idea del sacrificio llevaba, con todo, en sí un peligro. Si lo esencial del sacrificio consiste en la entrega o donación del espíritu a Dios, ¿no sería acaso mejor dejar todos los actos externos y de apariencia y hacer valer sólo ese rendimiento del corazón a Dios en la oración? Esta consecuencia sacaron ya en la antigüedad en tiempos del Cristianismo naciente muchos círculos de piadosos paganos y muchos judíos. Pereció todo culto exterior y visible o se limitó a las oraciones en común, que quizá tan bien o aún mejor pudieron ser practicadas por un hombre individualista, encerrado en sí y sin contacto con el mundo. Surgió el peligro de relegar todo el culto divino a la interioridad del hombre o de hacer sucumbir toda la religión en un angosto individualismo y subje-

(1) «La oración es, atrevidamente hablando, un coloquio con Dios». CLEM. ALEX., *Strom.*, VII, 39, 6; 42, 1; 49, 1.

tivismo, que giraba en torno al hombre y no en torno a Dios.

El Cristianismo muestra aun en este punto cómo aprobó todo lo más excelente que los tiempos pasados habían hallado y soñado de Cristo, aunque levantándolo con virtud divina e inefable majestad sobre todas las religiones no cristianas. Se reconoció en absoluto que los sacrificios materiales, externos y rituales de la época pagana y judía fueron rechazados en el Nuevo Testamento. Existía ahora únicamente un «sacrificio espiritual», expresión que aún perdura muy viva en la *oblatio rationabilis* del Canon Romano de la Misa como en la λογικὴ θυσία de las liturgias orientales. Mas este sacrificio espiritual se identifica con el sacrificio de la Santa Misa, celebración litúrgica externa, realizada en común por los sacerdotes y el pueblo y ligada a los elementos del pan y vino.

No obstante, esta celebración no tiene mezcla alguna de lo material y externo. Tras la acción objetiva y visible está una realidad enteramente espiritual. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, ofrece bajo los velos de las especies eucarístico-místicas su inmolación amorosa al Padre Celestial en la muerte de Cruz. La comunidad se asocia al sacrificio de Cristo con su propio espíritu impulsado y repleto del Espíritu de Dios y consuma con él su total inmolación espiritual a Dios. Objetividad y vivencia subjetiva se abrazan con la más hermosa alianza. La transcendencia de la objetividad, es espiritualizada y abierta a la interioridad; la inmanencia del elemento subjetivo halla su más firme

e inconmovible apoyo en la acción de Cristo. Su acción divina eleva el hacer del hombre a su dimensión y le comunica su más auténtica virtualidad y alcance. La vid hace subir la sabia vital a los sarmientos con cuya virtud producen ricos frutos.

* * *

Si en la celebración del sacrificio cristiano el hacer de Cristo consiste en poner nuevamente su acción redentora y sacrificial bajo velos simbólicos, la cooperación de los fieles, su concelebración, se manifestará ante todo en la oración que envuelve al sacrificio. Por eso juega en el sacrificio de la Misa un papel tan relevante la «Eucaristía», el Canon de la Misa. Papel muy superior al que tenía la oración en otros tiempos con respecto a los sacrificios de los antiguos.

En esto encuentra una profunda y acertada expresión la relación entre sacrificio y oración en el Cristianismo. Ambas están unidas de la forma más estrecha. Tanto que los elementos mismos reciben su nombre de la *oración* de acción de gracias pronunciados sobre ellos, llamándose Eucaristía. El acto objetivo de Cristo y el hacer concelebrante de vivencia, acción de gracias y alabanza de la comunidad —ambos conjuntamente son la Eucaristía cristiana—, la oración del sacrificio y el sacrificio de oración, la cumbre del culto cristiano.

En las estribaciones de la vertiente de esta cumbre se reparten otras oraciones, al igual que en las cordilleras de la cumbre más alta se derivan montañas más

bajas. Primariamente las oraciones de la Misa (entre las que es preciso contar los cantos y en cierto sentido también las lecciones). Después, todo el *oficio litúrgico del día* que en este apartado consideramos. Es la madurez dorada que abarca y lleva a la resplandeciente piedra preciosa del Sacrificio. Su máximo deber es, ciertamente, darle comprensión y permanencia. Mas en sí mismo ya hermosamente bello y valiosamente precioso.

Otro ejemplo del arte nos hará más clara la relación. Hay cuadros que reproducen únicamente imágenes y motivos del campo, tanto que a lo sumo unas diminutas figurillas de «adorno» proporcionan un punto de descanso a los ojos que se pasean por ellas y que acaso no sirven nada más que para poner un nombre al cuadro y hacerlas así más agradables al público. En otros cuadros, asimismo, prepondera la acción representada, de suerte que apenas aparece el fondo. Pero hay también obras de arte donde se armonizan las figuras destacadas y el fondo de una manera perfecta, de modo que el paisaje sirve de marco acabado a las mismas, prestándole éstas a él mayor relieve. La línea que empieza en los personajes de la escena se prolonga en cierta medida en los árboles, edificios y montes del contorno, terminando en ellos. Éstos hallan su punto máximo de resalte en los personajes principales del cuadro.

Sin duda que la última forma es una solución magnífica del problema artístico. De parecida manera ha ordenado la Iglesia los puntos de contacto entre el

sacrificio de la Misa y el Oficio. Los pensamientos imponentes, monumentales que encierra en su silencio el acto sacrificial y que pretende explicar el Canon de la Misa resuenan en el Oficio y se parten de algún modo en sus rayos como la luz blanca en el prisma. Muchas cosas que en el punto central del sacrificio apenas si se sugieren, se presentan aquí en sus diferentes aspectos y pueden ser consideradas de una manera agradable en particular.

El evangelio salvador del Antiguo Testamento como preparación a la manifestación del Redentor; luego la figura humano-divina de Cristo, sus enseñanzas, su pasión y muerte, su resurrección y su pervivencia mística en la Iglesia, los padecimientos y glorificación de los mártires y de todos los santos, la prolongación de la obra de la redención en la vida de la Iglesia y de cada una de las almas, en una palabra, los misterios del plan divino de redención y de gracia —todo esto encuentra su realce y complemento en la plegaria cotidiana de la liturgia. Y ésta a su vez es coronada como un remate, no quedándose en puente roto, en el misterio sacramental de la celebración del sacrificio, hacia el cual corren todas las múltiples y ricas líneas y en el que se enlazan en purísima y blanca unidad los colores dispersos.

El Oficio se polariza fijamente en torno a la representación y presencialización de aquel acontecimiento que se afirma en el núcleo mismo del Cristianismo: La acción redentora de Cristo por su Encarnación, muerte y resurrección. La fuerza con que aquél se lanza a

ésta es tan fuerte que la oración participa de la sacramentalidad del acto sacrificial y es levantada a su valor objetivo. Toda oración de la Iglesia y del alma pasa con esto a ser oración de Cristo. El Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, hace remontar la oración de la Iglesia sobre poderosas alas, dándole un valor que nunca tendría por sí. Entonces es realmente una oración «en el Nombre de Jesús», a la que el mismo Señor ha prometido seguro cumplimiento (Jo., 16, 23). «El que permanece en mí y yo en él, éste llevará mucho fruto; sin mí no podréis conseguir nada... Si permaneciereis en mí y mis palabras permanecieren en vosotros, podréis pedir lo que queráis, pues se os concederá» (Jo., 15, 5-7).

Este pensamiento de que la oración litúrgica no es la súplica por elevada que sea de un alma humana aislada, sino la oración de la Iglesia que está unida íntimamente con Cristo como la esposa con el esposo, como el Cuerpo con la Cabeza, debe afirmarse decididamente, si realmente queremos comprender el carácter y la significación del Oficio. La Iglesia ora, pero en ella «ora el Espíritu con gemidos inenarrables» (Rom., 8, 26). La Iglesia pide, piensa y siente desde el Espíritu de Cristo. No presenta meramente sus sentimientos y pensamientos humanos, o más bien, brinda sus propios pensamientos, pero éstos están limpios por la sangre de Cristo e iluminados por su resplandor. De su orar vale lo del Apóstol San Pablo: «Vivo yo, mas no soy el que vive; sino que Cristo vive en mí» (Gal., 2, 20).

Todas sus palabras llevan en sí el mismo acento del Salvador y están acomodadas a su timbre. Todas están penetradas del perfumado aroma de su Espíritu y llevan en sí el divino olor de Cristo. Todas reciben desde aquí una significación y alcance que las eleva con mucho sobre todo humano pensar y sentir.

Sobre esta doctrina descansa un método tanto de praxis como de interpretación de la oración litúrgica, que es de extraordinaria importancia. Nos referimos a la interpretación *alegórica* de los textos. Es conocido como método de explicación de la Escritura, practicado ya por Cristo Señor nuestro, el cual después de su resurrección, es decir, después de su elevación a Señor del Espíritu, «abrió el espíritu a sus discípulos para que entendiesen la Escritura» (Lc., 24, 25) y hermosamente completado por los Apóstoles y Padres de la Iglesia. Pero quizá tenga un puesto más importante en la Liturgia. En realidad con frecuencia casi coinciden en el objeto y en el método la alegoría bíblica y litúrgica y sobre todo, el principio fundamental es el mismo. Mas la liturgia por medio de la selección, colocación e ilustración de los textos da a la alegoría nuevas y singulares aplicaciones. Le comunica siempre una florida lozanía, frescor y variedad.

Alegoría (αλληγορία) viene del verbo ἀλληγορεῖν (de ἄλλο y ἀγορεύειν) y significa que el que alegoriza quiere decir algo más de lo que a primera vista arrojan las palabras; que pone un segundo sentido debajo del corriente de los vocablos y que quiere que se distinga. La alegoría religiosa estriba en la concepción de que

el autor inspirado por el Espíritu de Dios o mejor el mismo divino Inspirador, en parte a causa de la imposibilidad de expresar las realidades divinas con palabras humanas, o bien en atención a la debilidad y poco desarrollo del espíritu humano, habló con imágenes enigmáticas y misteriosas que a la mirada profunda descubren muchas más perspectivas que las que parecen arrojar a simple vista desde la superficie.

Sobre el sentido obvio de la palabra se arremolina un viento impetuoso espiritual cuya alta significación no es asequible a cualquiera y que sólo poco a poco, a la luz que se clarea en acontecimientos y revelaciones posteriores, logra deshacerse de las nubes. Entonces sí aparece con resplandores reales apuntando a las divinas alturas de los pensamientos eternos de Dios. Particularmente el Antiguo Testamento fué objeto de interpretación alegórica. El sentido propuesto por los Padres de la Iglesia y arrojado por la luz de la fe descubrió detrás de los velos de los preceptos de la ley, de los anuncios proféticos, de los hechos de reyes y santos del Antiguo Testamento, o sea en todas partes, más o menos claramente, la figura de Jesucristo clareándose entre la penumbra hasta que irrumpió deslumbradora, en el Evangelio.

Cuanto los antiguos pudieron vislumbrar a duras penas, era ahora más claro que la luz del sol, ya que la Luz se había manifestado al mundo. Se había dado la llave de todos los misterios a Cristo, «clave de David». Sólo cuando la teología cristiana se aplica a la explicación de las Sagradas Escrituras, comienza a destacarse

toda la hermosura, profundidad y claridad de la alegoría cristiana en la Liturgia, la cual ya siente en la intimidad más entrañable de su corazón la obra de redención del Salvador y refiere a él todo lo que se lee y se pide en los textos sagrados. A todos ellos les extrae su más hondo misterio. Todos ellos se convierten, en boca de la Iglesia, en un himno al Redentor.

Como la esposa habla de su amado ya con expresiones francamente amorosas, ya por medio de ocultas alusiones, así la Iglesia y el alma cantan al celestial Esposo, ora con proposiciones claras y formuladas dogmáticamente, ora —y éste es con frecuencia el lenguaje del más encendido amor— en imágenes y poemas misteriosos que únicamente al místicamente iniciado abren toda su hondura y puridad. Los destinos de la humanidad, la historia de salvación del Antiguo Testamento, tal como se presenta en las lecciones, reciben su más profundo sentido cuando aparecen como centro, como punto más alto e hito final en el que hallan su plenificación el mundo y el tiempo, el Hijo de Dios, el Mediador entre Dios y los hombres. Cristo se revela en la Liturgia como el Señor de todos los tiempos y el Dominador del orbe, como «rey de reyes y señor de los señores» (Apoc., 19, 16), como príncipe del pueblo de Dios para su eterna salud, brevemente, como Dios y hombre, pues sólo un Dios-Hombre podía ser todo esto.

* * *

Cristo y la Iglesia son el contenido lo mismo de la Liturgia en general, que del Oficio Divino. Cristo, el Hombre-Dios, el Salvador, que se reveló como camino y fin con aquellas palabras: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jo., 14, 6). La Iglesia, no la suma casual de los cristianos actualmente vivientes, sino la santa comunidad de todos los que por Cristo caminan al Padre, lleva en su interioridad al Espíritu Santo y por la gracia divina son perfectos como el Padre que está en los cielos: *un* cuerpo sagrado, congregado y vivificado por *un* santo hálito de vida, el Espíritu de Dios; *un* edificio sobreterrenal, levantado a los cielos con las piedras vivas escogidas de distinta magnitud y hermosura, pero que unas a otras se apoyan y se sostienen y constituyen *una* misma obra de arte. Esta Iglesia no sólo es el contenido, es al mismo tiempo el sujeto de la Liturgia: es *ella* la que ora en el Oficio.

Con esto hemos dado con el más profundo fundamento de la *objetividad* de la Liturgia arriba varias veces destacada. Si la Esposa de Cristo, llena con su Espíritu, ora juntamente con su Cabeza y Esposo, su oración no es la de fortuitos seres humanos, sino la que nace del Espíritu de Dios y, por lo mismo, de la verdad más objetiva. Es al mismo tiempo la oración en que se reúnen y participan todos los miembros de la comunidad de Cristo. Que con lo expuesto no se niegue la vivencia más íntima y más personal, sino que, al contrario, se exija con urgencia, resulta ya evidente, aunque volveremos sobre ello.

La Iglesia, así entendidas las cosas, no sólo sobre-

pasa todos los límites nacionales del presente, sino que además se extiende desde el principio del mundo hasta su fin, desde el Adán arrepentido y el justo Abel, hasta el último santo en el ocaso del tiempo. Todos ellos oran, trabajan conjuntamente en la edificación del servicio litúrgico. Hay tiempos en que la oración litúrgica puja y salta viva, en los que la vida desde el Espíritu de Cristo y desde la Comunidad es tan vigorosa que se crea formas robustas y artísticamente hermosas. De este tipo fueron especialmente los primeros siglos de la Iglesia. Existen otras épocas que son más pobres en un vivir de tal vigor. Tales períodos están llamados a conservar, proteger y retransmitir los bienes recibidos. En todo caso no es un «historicismo» el que la Iglesia se mantenga firmemente unida a la forma tradicional del culto divino. Al contrario, su amor a la tradición le brota de su ser, de la condición sobretemporal de la Iglesia arriba descrita, que en cierto sentido participa de la eternidad del Dios-Hombre.

La Iglesia no es de ayer, para que en un eterno cambio pudiera traer algo nuevo. Ella posee tesoros que no envejecen. Por eso está alegre de su tradición. Puede haber hombres, seres de un solo día, que no estimen lo antiguo. *Ella* sabe esperar. Vendrán otras generaciones que sabrán agradecerle su actitud conservadora.

Si la Iglesia de nuestros días celebra una liturgia rigurosamente estable y fija, es una consecuencia de su objetividad y de su fidelidad a la tradición, descansando ambas en su valor eterno. La más profunda

objetividad no consiste, sin embargo, en un mero afincamiento a las formas recibidas, sino en hacer brotar la liturgia del Espíritu sobrepersonal de Cristo y de la Iglesia. Pero, en verdad, dado que la disciplina de la Iglesia mantiene y reproduce con predilección los ritos y textos nacidos de la antigüedad cristiana, hemos de tener presente que lo hace movida del sentimiento de que aquellos tiempos antiguos supieron crear en grado especial una liturgia del espíritu de la Iglesia. La objetividad real y su regularidad externa no sirven sino para salvaguardar su objetividad interna. Como el cultivo exterior contribuye al orden interno y procede de él.

Es una propiedad de la Iglesia que cada grupo particular de ella, orgánico y subordinado a una cabeza, reproduzca perfectamente a la misma Iglesia, y aún más, que sea en aquel lugar *la* Iglesia. San Cipriano dice en su libro *Sobre el carácter de unidad de la Iglesia:* «El Episcopado es uno; los particulares participan de él de manera que cada uno de ellos lo posee todo entero» (1). Hay, según esto, muchos obispos en la Iglesia católica, pero el Episcopado mantiene su sello de unidad. No originan pluralidad en la Iglesia. Lo mismo acaece con todas las comunidades cristianas. Donde hay una comunidad unida a su Obispo, allí está *la* Iglesia; allí obra *la* Iglesia.

Por eso, hablan los antiguos de «*la* Iglesia que está en Corinto» o sencillamente de «*la* Iglesia en Corinto». Dijimos arriba que la liturgia es la oración de la Igle-

(1) *De Unitate Ecclesiae*, c. 4.

sia. Prácticamente se manifiesta esto en que la comunidad concreta celebra el Oficio bajo la dirección del sacerdocio. La comunidad como tal es, por tanto, el auténtico portador de la liturgia. Se presenta en ella como una comunidad ordenada. Cada uno trabaja en su puesto. Uno es el quehacer del Obispo, otro el de los sacerdotes, y muy otro el de los diáconos. Asimismo muy diferente es el de los ministros de la Iglesia, el de las vírgenes y el de los laicos... Todos juntos integran un coro que como con *una* sola boca alaba a Dios.

Como consecuencia evidente se deduce de aquí que el Oficio debe tenerse en común y —en relación con los miembros de la comunidad— en público. Se ha de rezar naturalmente de una manera oral, en un tono alto y festivo (1). Un silencio en comunidad, como el «culto silencioso» (silent worship) de los Quáqueros, no es liturgia. Con todo las rúbricas del Oficio divino contienen pausas de silencio.

De esta forma el culto católico lleva rasgos reciamente objetivos en sí. Se realiza en un *módulo*. No hay capricho subjetivo, excesos personales, impulsos momentáneos, gritos expresionistas. Nada de esto le imprime el sello. Antes bien su claridad objetiva, su contenido que está más allá de lo personal y que se enraiza en lo divino y en lo eterno, búscase para sí una expre-

(2) De aquí se deduce evidentemente que el cristiano (si no está impedido por motivos graves) debe participar personalmente en los oficios divinos de la comunidad. Una participación por instrumentos de la técnica (radio y otros por el estilo) no basta.

sión natural en formas sustanciosas, serenas, acompasadas, moderadoras de la sobreabundancia de pensamientos y de sentimientos y fijadora de todo lo natural e impulsivo.

En esto se muestra la liturgia fiel heredera de la antigüedad que veneraba la sophrosine —la medida— como la suprema ley de la vida y del arte. En esta medida veían los antiguos un reflejo del número e idea divinos.

Lo divino era para los helenos no lo sin normas ni límites, sino lo conformado y medido en toda magnitud y profundidad. El Libro de la Sabiduría enseña igualmente que Dios ha ordenado todo «según número, peso y medida» (Sap., 11, 20). No el caos: el cosmos es la obra del Espíritu creador. Todas las fuerzas vivas finalizan y se armonizan en él. Así la liturgia sabe mitigar, mesurar y acompasar todas las conmociones fuertes que, por ejemplo, se levantan como tormentas, en los Salmos.

* * *

Aun el acompañamiento *musical* del Oficio hay que juzgarlo por el mismo nivel. Nace de la naturaleza misma del Oficio divino. La plenitud del Espíritu Santo, la «pneumatización», tiene que exteriorizarse necesariamente con himnos espirituales, como nos enseña San Pablo: «Llenaos del Espíritu, hablaos mutuamente con cánticos espirituales, salmos e himnos, cantad y ensalzad en vuestro corazón al Señor» (Eph.,

5, 18). Si toda música salta, por una parte, de la conmoción entusiasta —de la oscuridad de la vida cotidiana o de la luminosidad de los campos abiertos del espíritu—, y por otra parte, de la profunda captación de la armonía y de la belleza de la medida y de los números, en ese caso la plenificación con la virtud de Dios y la elevación del corazón y del espíritu, llevan a la transparencia divina y a las leyes de la música, particularmente, en su forma clásica. «Quien canta, ama doblemente», dice San Agustín (1). Del amor a Dios dice la Iglesia: «Él ha *ordenado* mi amor» (Cant. Cant., 2, 4). Por eso también debe estar ordenado su canto, es decir, debe reflejar la serenidad de Dios, y la paz en Dios. Esta quietud no es la estabilidad inerte de un sepulcro. Es movilidad en eterno movimiento, pero su vaivén, ordenado, regular. Por eso, lleno de majestad.

La música de la Iglesia, llamada Canto Gregoriano por razón de su ordenador San Gregorio, está llena de un movimiento sereno y de un orden transido de vida. Aunque con las palabras frecuentemente estalle en tempestades y tormentas, la música ya tiende de antemano el iris de paz, muestra la armonía final. Muchas veces las melodías de los salmos que acompañan a los Oficios tienden, por así decir, una majestad épica sobre los himnos agitados por un suave lirismo en el texto. Más movidas, pero siempre acompasadas son las antífonas y los himnos. Expresan la tónica de los sentimientos correspondientes a la letra y a los ciclos fes-

(1) *Sermo* 256 de tempore.

tivos de la Iglesia, pero la insinúan más que la dejan un curso libre y sin control. Desbordamiento moderado y viveza acompasada son las dos propiedades de la forma litúrgica.

Dentro de la forma que procede de la naturaleza de la liturgia entra también su *lenguaje*. No es el lenguaje cotidiano, ni el lenguaje elevado de un pueblo, sino un lenguaje culto consagrado por la antigüedad, la tradición y la historia, entre nosotros el latín. La especial preponderancia de este lenguaje consiste en que sobrepasa todos los límites nacionales de los tiempos modernos y conoce una universalidad religiosa y cultural. Nos hace retroceder hasta la Edad Media en que había un pueblo fuerte y cuando sobre todas las limitaciones nacionales se cernía verdaderamente la unidad de una cultura europea. Por la unidad de la lengua del Lacio representó la Iglesia de Occidente un *Imperium Romanum* elevado en lo espiritual y en lo religioso, de la misma manera que el uso de la lengua de la Iglesia estriba en la expansión del Imperio romano.

En Oriente donde los Romanos tropiezan con la superior cultura helenística, adoptó la Iglesia también el griego, el sirio, el copto. Pero exactamente igual, en estos lugares tampoco escoge el lenguaje vivo para su culto, sino una forma más antigua, e inmutable. El culto dirigido a Dios, que tiene por objeto dar honra a Dios y conducir los hombres a él, utiliza preferentemente en todos los pueblos formas sobre lo cotidiano, estables, palpitantes de misterio y reveladoras del carácter eterno de la divinidad.

El misterio rehuye hacerse patente como todos a la luz deslumbrante, quiere mostrar, más bien, su valor sobrenatural con ropaje precioso y raro (1).

«*Cotidiana vilescunt*», se hace muy pronto común lo que se ve todos los días, reza muy exactamente un refrán antiguo. El lenguaje extraño comunica a la liturgia gran majestad. Lo que con la propia lengua pudiera producirse llamativa y precitadamente, se acalla y toma ademanes más serenos y dignos con el precioso brillo de las palabras santificadas por la antigüedad. Así el lenguaje litúrgico contribuye a la solución del problema que versa sobre el modo de hablar el hombre del misterio de Dios. No alucinándole para que no sienta el dolor y la fatiga, sino para ayudarle a vencerlos interiormente, haciendo gustar al hombre algo de la eterna glorificación en los cielos, algo de su armonía y de su dicha, del mismo modo que el sol al caer por la tarde dora y enciende con su fuego las mansiones de los hombres visitados todos los días por el sufrimiento y los trabajos.

Por lo que respecta al *contenido* del Oficio llevará al lenguaje, según todo lo que apuntamos arriba sobre el sujeto orante en la liturgia, todo lo que constituye las relaciones que Cristo funda entre la Iglesia y el alma por una parte y ellas y Dios, por otra, o, mejor dicho, todo lo que abarca el misterio de Cristo y de la Igle-

(1) Adviértase además que nuestro lenguaje actual no es apropiado, sin purificación y sobreelevación, para expresar los valores objetivos de la Liturgia, como tampoco nuestro estilo pudiera admitirse sin más en el culto.

sia. Sobre este campo de dimensiones infinitas diremos después aún algunas palabras.

Externamente considerado, el contenido del Oficio consiste en su mayor parte en textos de las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento. Quiere compenetrarse tanto, que la Iglesia emplea para su oración aquellos libros que Dios mismo por medio de los varones inspirados le ha puesto en su mano. ¡Quién podría hablar mejor que el Espíritu Santo y los varones llenos de Dios de todo lo que pasa entre Dios y la Iglesia y entre ambos y el alma! Pero, en el fondo, la Iglesia no sólo ha transmitido las Sagradas Escrituras, sino que ella misma, con el soplo y dirección del Espíritu, las ha proferido. Durante siglos y milenios ha cifrado en ellas sus experiencias y vivencias. Ninguna maravilla, pues, que ésta se vuelva a ellas con agrado en sus cultos. Las Escrituras inspiradas en el más estricto sentido terminan con los Apóstoles, de los que se puede afirmar con certeza que escribieron desde el Espíritu de Dios y de la Iglesia.

Pero el Espíritu no ha abandonado a su Iglesia. La ha impulsado siempre a cantos de amor y de docta sabiduría. Hombres y mujeres iluminados por Dios cantaron y oraron. Lo que ellos cantaron y oraron era su intimidad más honda, pero brotaba al mismo tiempo del Espíritu de Cristo y de la comunidad cristiana. Por eso pasó al patrimonio común de la Iglesia. Fué digno de ser recibido dentro del culto de la Iglesia. Himnos, antífonas, lecciones de los Santos Padres y de los Doctores de la Iglesia fueron yuxtapuestos a

los textos de la Escritura. Los Obispos y otros liturgos crearon, movidos por el carisma de la profecía o de la contemplación, oraciones y prefacios festivos y cargados de sentido. El empleo de la Escritura sirvió para una nueva poesía plenamente artística. La música imprimió en él todo su último complemento y consagración, flotando, como un antiguo escritor dice, «mientras el Espíritu Santo rima en la intimidad de sus santos» (1). Lo divino y lo humano se fusionan con indisoluble unidad.

Esta alianza entre la divinidad y el hombre, entre la gracia y la naturaleza, tiene sencillamente una significación fundamental en la vida cristiana de oración. Hemos acentuado hasta el presente reciamente su objetividad, por estar sumamente necesitada de la supeditación a una norma divina y objetiva la época moderna, emplazada en una posición de propio orgullo del hombre y de una vivencia enteramente personal. El espíritu individualista de los modernos «libera» la personalidad y la aísla. Con eso atomiza la sociedad y la conduce al colectivismo en el que se sacrifica a la masa la personalidad. El espíritu objetivamente comunitario de la Iglesia, sin embargo, somete la persona privada a una categoría superior y divina. La ordena. Por eso protege la personalidad, la reclama, le da su propio puesto irremplazable.

El sistema del individualismo es un acervo arbitra-

(1) *Spiritu Sancto rimante in cordibus eorum.* INSTITUTA PATRUM, citado en la edición del *Graduale* de Solesmes (1910), pág. XIV.

rio de piedras, que pueden ser reemplazadas, aumentadas o disminuídas a capricho, presentando un aspecto de confusión. El cristiano, al contrario, es como una de aquellas edificaciones de los templos antiguos, que tienen que ser así y no de otra manera, en los que cada sillar, cada columna, cada viga, cada estatua está en *su* puesto, en que cada parte presenta su belleza y todo el conjunto forma la obra de arte de la que no se puede quitar una parte sin que se destruya el todo. La oración litúrgica junta la norma y regularidad severa con *una libre movilidad y con una singular valoración de la propia vida.* También dentro de la liturgia hay muchos grados de libertad. Como el arte antiguo, particularmente el egipcio y el de la primera época griega y cristiana, utiliza para las realidades divinas más elevadas, los más rigurosos cánones y conforme se va acercando a lo humano, va cobrando cierto aire libre, sin caer por eso en naturalismo, así la oración de la Iglesia siente junto a los propios actos de adoración solemne los sentimientos más movidos y más humanos del corazón y sabe darles su expresión.

* * *

No es posible ni se requiere describir esto en particular. Bastarán unas breves referencias. Tomemos los *Salmos* que constituyen la medula del Oficio. No hay actitud del alma del hombre religioso que no encuentre en ellos su expresión, desde el dolor más profundo

de arrepentimiento del alma y de abandono, hasta la alegría más jubilosa por la unión con Dios; desde el sentimiento de unidad con la gran comunidad del Señor hasta la vivencia más personal e íntima con la Divinidad; desde el conocimiento de la terrible majestad de Dios hasta el pregusto del más dulce amor; desde la adoración, alabanza y acción de gracias hasta la súplica filial. Tomemos, además, la interpretación alegórica refiriéndolas a Cristo y a la Iglesia, a la Obra salvadora del Nuevo Testamento, y después los cambios de luz con que el ciclo festivo y las Horas del Oficio iluminan los salmos, y podremos vislumbrar algo de la riqueza inagotable de la oración litúrgica. La Iglesia, al poner una antífona que enmarque o acompañe, conserva la intención con la que recita el salmo, pero adorna éste especialmente, de la misma manera que cuando se mezclan al vino generoso hierbas olorosas para aumentar y multiplicar su aroma.

Estos «refranes» o estribillos, que originariamente eran recitados por el pueblo después de cada verso o también después de cada tres versos, ahora ordinariamente se adosan al salmo, tomados de él mismo y resaltando *un* pensamiento. Más adelante se crearon antífonas más largas y preciosas, que no están en relación con él, pero que, sin embargo, le dan en su día preciso un colorido singular. La melodía del coro al cantar el salmo sigue la tónica de la antífona. Con cuán sencillos y profundos medios trabaja la Iglesia, puede verse si se repara, por ejemplo, en que comunica a todos los salmos, aun al austero Miserere, el acento

pascual por el Alleluia que añade y sitúa al Oficio en una condición de sumo regocijo.

De la misma manera que en los himnos y cánticos que entonaron en otro tiempo David y otros cantores al son del arpa, ha utilizado *toda la Sagrada Escritura* del Antiguo y Nuevo Testamento en la liturgia, todo un mar inconmensurable e inagotable de doctrina, oración, poesía y sabiduría de la vida que motivaron en ella una vitalidad nueva y sorprendentemente multiforme. Cualquiera sabe cómo las palabras proféticas, los himnos y dichos sapienciales, las Epístolas y Evangelios, después que ha sido leído cada uno en su determinado día o festividad, comienzan nuevamente a revivir, a fulgurar y a irradiar nueva luz.

Pero también los creadores de la antigua liturgia, que vivían y se movían de lleno dentro de la Sagrada Escritura —tales como Justino Mártir, Orígenes, Ambrosio, Gregorio Magno y otros—, supieron emplear de ingeniosa manera los sagrados textos acoplándolos a los misterios de Cristo sacando y acuñando el oro de las minas riquísimas de la Santa Escritura. No proceden con moderna exactitud filológica, sino con libertad artística como gustaba el hombre antiguo, sin dar en fantasías. Su mirada se extendió a lo largo y a lo ancho y bajó a las mayores profundidades. Por eso se le abrieron los misterios de los libros inspirados por Dios. Su trabajo no es una cita científica, sino una libre poetización de la palabra de Dios.

Precisamente en esto se revela cómo la verdad divina puede ser la auténtica posesión del hombre. Lo que

Casiano pide de los monjes en cuanto a leer los salmos como si ellos mismos los compusieran (1), se cumple constantemente en la liturgia. Ejemplar supremo es también aquí Cristo Señor nuestro, que en la Cruz llamó a su Padre en la más profunda congoja y abandono de su alma con palabras del salmista. La liturgia sabe presentar la palabra apropiada de la Sagrada Escritura a su debido tiempo y lugar, proyectando así su luz sobrenatural sobre todas las relaciones humanas.

Después de las fuentes inspiradas por Dios vienen, como queda dicho, los testimonios de la Iglesia, de sus santos, de sus maestros y artistas. Una nueva riqueza maravillosa. Diversidad de tiempos, pueblos y culturas, hombres y mujeres, sabios, contemplativos han contribuído a preparar el vestido con que actualmente se adorna la liturgia para honra de Dios.

¡Cómo saben, por ejemplo, los *himnos* de las distintas épocas dar su propio contenido orientador, de suerte que el alma en seguida, nada más oír unas cuantas palabras, se siente embargada con el pensamiento de la fiesta! ¡Qué mayestático es el himno navideño: «Oh Cristo, Redentor de todo el universo, Hijo del Padre, Unigénito suyo, el único nacido de modo admirable desde el principio». Cuán dulce e íntimamente sabe el himno de las Vísperas Pascuales juntar el misterio de Pascua con la Eucaristía, con este auténtico sacramento pascual, el primer manjar de los bautizados. «Dispuestos para la cena del cordero, ceñidos de blancos vestidos, dejando atrás el Mar Rojo, queremos

(1) CASSIANUS, *Collationes*, X, 11, 4-6.

cantar a Cristo nuestro caudillo. Gustamos su santo cuerpo, asado en el altar de la cruz y su sangre roja y generosa, para vivir para Dios. Fuimos librados del angel exterminador la noche de la Pascua, y sacados del yugo de Faraón. *Nuestra* Pascua es Cristo. *Él* fué sacrificado como Cordero. Su carne fué ofrecida como puro pan sin levadura».

Una mezcla de alegría, de amor y de nostalgia es el himno de vísperas de la Ascensión del Señor: «Oh Jesús, redención nuestra, nuestro amor y anhelo, Creador como Dios de todas las cosas, hecho hombre en la plenitud de los tiempos, ¡cómo te pudo llevar tu condescendencia a cargar con nuestros pecados, a soportar espantosa muerte por sacarnos a nosotros de sus garras! Sé tú nuestra dicha, como un día serás nuestro cielo y recompensa». El himno de Pentecostés sopla con el viento del Espíritu, fuerte como el crujido del vuelo de las águilas, pero dulce como el planear de la paloma: «Ven, Espíritu Creador, besa el espíritu de los tuyos y enciende con el fuego de tu gracia la intimidad de los corazones que creaste. Tú que te llamas Paráclito, Don del Altísimo, Fuente viva, Fuego, Amor y Espiritual Unición. Septiforme eres en tus Dones, Dedo de la Diestra de Dios, Promesa del Padre, Dador de la elocuencia. Haz clarear en tu Luz mi entendimiento, derrama tu Amor en mis entrañas, pon tensas las cuerdas de mi cuerpo con tu penetrante virtud...».

Echemos una breve mirada a las múltiples *lecciones de los escritos de los Padres*, que salpican hermosamente

la oración litúrgica. Como cada uno de ellos refleja la luz del Cristianismo a su manera, así sus escritos se distinguen en posición, orientación, contenido y forma. Ahora habla el puro exégeta, luego interrumpe el camino una atrevida alegoría, más tarde se abre una profundidad teológica o aflora al ras de la tierra una práctica sabiduría de la vida o explota un incendio místico, pero en medio de toda esta diversidad siempre nos topamos con voces de la más fina cultura y del más profundamente entendido Cristianismo que alcanzan, aun en la forma, altura clásica.

Correspondiente al variado contenido es la *recitación* del Oficio de una rica diversidad que da mucha vida a la liturgia, de manera que no se hace unísona ni pesada, sino que mantiene el espíritu en una perenne frescura. Los *salmos* son recitados con un tiempo sereno y ligero, con una sencilla y alegre melodía, que hace correr por todo una viva corriente épica con el eterno vaivén con que al bajar *un* coro entrega el verso al otro que sube. Por otro lado, tampoco falta a la recitación de los salmos la movilidad. Cada uno de los ocho tonos, en que están compuestas las antífonas y con que se cantan los versos de los salmos, tienen su propio carácter. Al escoger el tono sabe la Iglesia dar cada vez al canto un nuevo y característico colorido.

¡Qué ansiedad resuena, por ejemplo, a través del segundo! ¡Qué místico el cuarto y qué festivo el séptimo! ¡Qué cambios de sentimientos en el quinto! ¡Qué reciamente varonil el octavo! Más acomodadas al contenido son las *antífonas*, que en sus pocas y luminosas

líneas, en su frescor y brío representan pequeñas obras de arte y que expresan, junto a la majestad oriental de los salmos, la móvil ligereza de los griegos. Si el espíritu se cansa rendido con el peso de los pensamientos de los salmos en la oración, están los *versículos* para cortar la línea apacible con una explosión jubilosa final como un sonido de trompeta o servir de transición a uno nuevo, o bien para la lectura de las lecciones o para una oración o para la cúspide del Oficio, los cantos del Benedictus y Magnificat. Estos mismos son ejecutados en un tono de notas vibrantes, que, por ejemplo, en el tono octavo se levantan tan airosas y mayestáticas como las columnas del Partenón.

Las *lecciones* tienen un tono de recitación sencilla, que les quita toda retórica subjetiva, pero que señala claramente las partes. A las lecciones siguen los *responsorios*, o sea, los cantos de respuesta. Se distinguen por una melodía dominante, llena, que se va desarrollando poco a poco y por la repetición de determinados trozos, con los que un coro «responde» en cierta manera al otro. Causan y dan a conocer la actitud embargada y contemplativa del espíritu, que poco a poco va dando vueltas a profundos pensamientos y considera ahora un aspecto y luego otro, retorna con agrado a las mismas ideas nunca totalmente agotadas. Los responsorios largos *(responsoria prolixa)* se dicen preferentemente en el Oficio de medianoche altamente contemplativos y van a continuación de las lecciones que han suscitado los nuevos pensamientos. Los responsorios breves *(responsoria brevia)* se encuentran más en los Laudes

y en las Vísperas. Un ejemplo de los últimos pueden mostrar cómo esta forma de oración cautiva de una manera profundamente psicológica el pensamiento y la oración del hombre y cuán artísticamente estiliza con la mayor simplicidad el proceso psicológico.

SCHOLA: De la boca del león, ¡líbrame, Señor!
CORO: De la boca del león, ¡líbrame, Señor!
SCHOLA: De los cuernos del unicornio mi pequeñez,
CORO: ¡Sácame, Señor!
SCHOLA: De la boca del león,
CORO: ¡Arráncame, Señor!

Se ve en el texto y se percibe en la melodía cómo salta y se forma el grito de la oración en el alma de uno o de pocos fervorosos, y cómo después pasa a toda la comunidad. A éste se añade un segundo grito más fuerte y rápido. El coro sigue con su primera súplica. Todo se serena, baja y termina con la repetición conjunta del primer verso que parece ser ya el cumplimiento.

Como un torrente rápido se suceden los *himnos*, llenos del espíritu y de la viveza griega. La Iglesia tardó mucho en recibirlos en la liturgia. Sólo cuando con el trabajo de San Ambrosio alcanzaron el peso austero de la Iglesia, fueron entrando poco a poco. Por su entonación característica y fácilmente impresionable se convirtieron en indicadores de las distintas épocas, comunicando a cada una de las horas cierto empuje, elemento activo propio de todo lo creado por

Occidente frente a los salmos orientales, aún más que las antífonas reseñadas en otro lugar.

* * *

Hemos aludido repetidamente en el último apartado a la fundamentación *psicológica* de la oración litúrgica y a su estilización dentro de las propias formas de ésta. La *estructuración* del Oficio, tanto de cada una de las Horas como de todo el conjunto del Oficio del día, es psicológicamente magistral. Como en la conclusión daremos una idea de conjunto sobre el Oficio del día, consideremos brevemente aquí en su desarrollo una Hora cualquiera, por ejemplo, *Tercia.*

Después de un breve recogimiento espiritual se levanta el grito de súplica al Señor con el que en cierto modo el director del coro despierta y pone en tensión a la comunidad: «Dios, en mi favor benigno atiende». La comunidad continúa el grito: «Señor, apresúrate a socorrerme». El siguiente Gloria Patri con el Alleluia devuelve la calma después de este grito tormentoso, indicando al mismo tiempo el fin del Oficio divino y su carácter alegre. Lleno de frescura aparece el himno que breve y claramente traza el misterio de la Hora Tercia. Se entona una antífona para recordar el pensamiento del día o de la fiesta. Siguen tres salmos, que constituyen el nervio y núcleo de la Hora. Se repite la antífona. El alma se sumerge en el mundo misterioso de la contemplación. Pero no puede permanecer siempre en estas alturas; se fatiga y necesita de un

nuevo estímulo. Éste le viene por la lectura brevísima de la Escritura.

De la consideración y contemplación se traslada el alma por medio del versículo que hace como de paso a la súplica y desciende a las condiciones de la Iglesia, de los hombres, del día: *Kyrie eleyson*, y con la oración dominical «Padre nuestro» y seguidamente la oración especial del día. Con la alabanza del *Benedicamus Domino* concluye el Oficio, breve pero saturado de contenido, que une la contemplación de la verdad divina —adoración, alabanza y acción de gracias— de la manera más bella con la súplica y señala a cada forma de oración su propio puesto.

Más ampliamente elaborada es la psicología de las *Vísperas*. Muchos salmos bañados en una luz especial que riman con las antífonas intercaladas dan a conocer el elemento contemplativo. También aquí el espíritu cansado se siente acariciado por la brisa fresca de la lectura veloz de la Escritura y retorna con el responsorio breve a la oración contemplativa mencionada más arriba. La suspensión del espíritu por el responsorio es rota con las rápidas cascadas del himno, puesto en la tónica fuerte del día con su viva pujanza y fresco vigor. Después de un versículo se anuncia una antífona ricamente adornada para el Magnificat que, por lo general, condensa el pensamiento de la festividad y empapa el canto del preciosísimo himno de la Virgen, como se borda una preciosa muestra para un fino tejido, para reproducirla muchas veces y multiplicar así su hermosura. El Magnificat mismo, con su mís-

tico arrobo en Dios y con la entrega del corazón humilde al amorosísimo Señor, es aun psicológicamente el momento culminante de la recitación. Termina, y la oración se dirige con el Pater noster y la oración del día a la súplica, la cual experimenta un descenso, por no estar polarizada en la alta tensión mística del Magnificat.

Extensa y profunda es la psicología de la oración en el *Oficio divino de medianoche y de la mañana*, íntimamente trabados entre sí. Por tres veces la exclamación «Señor, abre mis labios y mi boca entonará tus alabanzas» dan una llamada para la oración fervorosa a los aún abatidos espíritus. El suplicante salmo 3 deshace en cierto punto los estorbos que pudieran presentarse al alma en el camino. Comienza el Invitatorium, la gran «invitación», entretejida con una antífona, una breve llamada al fervor con la idea dominante del día. En el salmo 94 se desatan alegres requiebros de júbilo ante el Señor con severas amonestaciones y hasta amenazas para los negligentes y duros. Cántase luego el himno con lo que el alma se alerta y entra en calor: el fin exclusivo del Oficio divino a medianoche, la contemplación.

Salmos prodigiosos, llenos de misterio e imponentes por su profundidad se adentran por los ojos del alma. Los misterios de Dios dejan oír su voz cargada de sentido. El alma lucha con su Dios por conseguir la salud, el conocimiento de la divinidad, la pureza y la santidad. Ella une su voz con la voz de Cristo que resuena a través de los salmos. Vive íntimamente la

vida y pasión del Señor. Odia con él el pecado y ama en su compañía la divina luz. Contempla las maravillas de la mística Ciudad de Dios. Anhela subir sobre el confusionismo y tinieblas terrenas a la puridad y claridad de Dios. Lamenta su destierro y soledad en este mundo. Siente en lo vivo la infidelidad de los hombres y se alegra en el único amigo, Dios.

¡Quién pudiera trasladar a palabras todas las profundidades de la oración contemplativa de los salmos! Si el alma se cansa en este caminar por las alturas del espíritu, baja a los confortables valles de la Sagrada Escritura. Con los responsorios el huso vuelve a girar con los pensamientos de la contemplación. Sigue una nueva serie de salmos, con la fuente de las lecciones para refrescar el alma. En el tercer Nocturno están los cánticos más breves, es decir, los cantos de los profetas (o de los libros de la sabiduría). Una homilía de los Padres sobre el Evangelio, interrumpida por los responsorios, prepara el camino para la aparición de Cristo, en quien encuentran solución todos los enigmas de la vida espiritual. Sin embargo, antes de que Cristo se nos presente a la luz del Evangelio mismo, se abre paso la esperanza confiada de la Iglesia en el Himno majestuosamente potente TE DEUM LAUDAMUS, que ensalza a la Santísima Trinidad y al Salvador terminando con una humilde súplica.

Inmediatamente comienza a resplandecer la misma luz del mundo, difundiendo sus rayos sobre todas las angustias y confusiones de la Iglesia y del alma. Los suspiros del alma quedan cumplidos, el fin principal

del Oficio, logrado. El Señor mismo ha hablado. Así terminan con una breve alabanza y oración los Maitines. El alma puede entregarse de lleno al júbilo, que empezó a resonar ya en el Te Deum y que se prolongará más intensamente en los Laudes y en el Benedictus, el admirable himno en loa de la Redención de Cristo. Aquí la tensión del alma es máxima. Realmente la Iglesia se muestra como maestra de la más preciosa psicología, la psicología de la oración.

* * *

Antes de admirar ahora la virtud psicológica y artística de la Iglesia en la elaboración de todo el conjunto del Oficio en las Horas Canónicas, hemos de tocar un punto que es muy importante para su desarrollo y ordenamiento, conviene a saber: *la relación de la liturgia con la naturaleza.* El politeísmo pagano hace dioses de las fuerzas de la Naturaleza y se somete a ellas. Este «culto de los elementos» está saturado, es cierto, de placer sensible, pero termina en los horrores malignos de la despiadada tiranía de las fuerzas naturales, que atraen al hombre hacia sí y tras ligerísimo goce, lo matan. El panteísmo se siente uno con las fibras del tejido del Todo. Mas también este sentimiento conduce al hombre a la esclavitud del espíritu, al yugo de la sensualidad y «al horroroso pánico» ante las fieras rapaces que acechan en la Naturaleza irredenta.

Más o menos panteísta, y por lo mismo tan inquie-

tador y acongojante, por tan «sentimental» es el sentimiento por la Naturaleza del romanticismo. El gnóstico exagera la peligrosidad de la Naturaleza. La conceptúa como mala, teme su presencia y escapa de ella, lleno de temblor. El cristiano sabe que la Naturaleza gime juntamente con el hombre bajo el peso del pecado. Pero conoce además que suspira por la redención que le vendrá con la de los hijos de Dios. Tiene conciencia de que la Naturaleza es una obra de Dios. En este sentido la ama y ve en sus huellas estampadas las de Dios. Pero está sobre ella. Es para él instrumento y símbolo del espíritu. La liturgia ha considerado muy atentamente la Naturaleza, desde el primer momento en que el Señor escogió el pan y el vino como elementos del Sacrificio de la Misa. La Iglesia no ha temido el adoptar símbolos que los paganos empleaban para su culto, explicando antes su recto significado y señalando su verdadero puesto.

Ha hecho participar con esto en las primicias de la purificación de que ella goza para los hijos de Dios, a la misma Naturaleza, del mismo modo que santificó el cuerpo humano por los sacramentos y por las ceremonias sagradas. Entra dentro de la consideración de nuestro tema la *simbología de la luz*, relacionada en primera línea con el curso del sol. El prodigioso fenómeno natural del sol causa mayor preocupación en los habitantes del Mediodía en todas las manifestaciones naturales por su clima templado. En los países del Sur el sol cabalga realmente poderoso, esparciendo bendición y terror, como el Rey de los cielos, *Sol invictus*

le llamaban los antiguos y así le pinta el salmo 18. Con terrible majestad luce y alumbra desde el cielo, da la vida y la quita, derrama la luz y ciega la mirada atrevida. No es extraño que primero los orientales y luego los habitantes del Mediterráneo venerasen al sol como rey y como el supremo dios. Aun la filosofía se consagró a este culto. Así Platón considera al sol visible como símbolo de la idea del bien, que era para él el sol en los ámbitos del espíritu. En las últimas épocas del neoplatonismo y en las religiones paganas de los primeros siglos cristianos se convirtió el invencible dios del sol en el punto céntrico de todo el culto. Se llevó hasta las fórmulas de oración. Primordialmente fué la luz auroral la que era venerada como algo divino. Los del Norte amamos más los colores medios, el matiz claro-oscuro —la nebulosidad— donde la fantasía y el ánimo se consagran a añoranzas y ensueños inciertos.

El hombre de la antigüedad, con su sentido abierto a la diafanidad y a la verdad, a lo auténtico y a lo entero, hizo grande aprecio de las luces matinales aún no desfloradas en su íntegra virginidad. Tan «lozanamente virginal como el primer día» en que acabara de brotar de la Luz de Dios, se difunde en un instante por la tierra, diafanizando con su ser la inerte oscuridad, avivando la penetración del espíritu y despertando la vida, la alegría y la acción. El Oriente se convirtió en transparente de lo Divino, más, en lo Divino mismo. Allí se volvía con predilección cuando buscaba a la Divinidad con la oración. Lo mismo que

la mañana, fué también la tarde una hora preferida de oración. Aunque otras fases del curso del sol no dejaron de tener su significación en el culto.

La Iglesia ha cultivado estas ideas, en lo que tienen de buenas, pero las ha sacado del cautiverio de lo creado, de su «acto de servicio a los elementos de este mundo». Para ella, el visible globo solar no es la divinidad.

Es sí, como presintió Platón, un símbolo del sol de la interioridad, del Logos hecho hombre, Jesucristo, el único que despierta la vida en los surcos de la Naturaleza y de la sobrenaturaleza y esparce su luz, como él mismo dijo: «Yo soy la Luz del mundo» (Jo., 8, 12). Ella ha ordenado su Oficio según el curso variante del sol, derramando sobre él nueva hermosura y profundidad. «La gracia se estructura sobre la Naturaleza». ¡Qué hermoso es que el hombre en su vida cotidiana de oración pueda entretejerse con los admirables cuadros de la Naturaleza, haciendo retornar espiritualizada al Creador la belleza por él en ella derramada!

Aún debo rozar otro punto brevemente: «Orad siempre», reza la exhortación del Salvador y de los Apóstoles. ¿Cómo cumple la Iglesia este precepto? Espiritualmente, con el Señor está siempre, lo mismo que el Señor con ella. En el culto externo no se verifica esto a la letra. Sin embargo, la Iglesia llena la exigencia del mandato. Según la concepción de los antiguos existe una especie de eternidad terrena siempre que se verifique algo dentro de períodos de tiempo iguales que se repiten regularmente. Ahora bien, como el tiempo

se renueva según el curso regular de los años y de la luna, tornándose en cierta manera eterno por esta recirculación, se podrá decir que un suceso se celebra eternamente cuando se conmemora mensual o anualmente.

La «*sollemnitas*» (1), es decir, la anualidad, se hace eternidad *(aeternitas)*. Sobre esto descansa la celebración del año litúrgico, de las Domínicas. En el mismo estado se realizan incensantemente los misterios de la redención. Se perpetúan eternamente y se hacen una realidad hasta que la celebración en el cielo consume esa su eterna realidad, en todo el sentido de la palabra. La exhortación a orar *siempre* ha embargado constantemente a la Iglesia que ha cumplido su misión orando cada día y cada hora. Las Horas canónicas del rezo de la Iglesia se rigen por el curso del sol, pero aquí el Sol es Cristo. Acontecimientos históricos de la vida de Jesús se concatenan y coinciden con esta significación simbólica.

El amanecer del sol, por sí mismo el símbolo más elocuente del Salvador resucitado de la muerte, es exactamente la hora de su resurrección real... La hora sexta es el tiempo cuando él estuvo colgado en la Cruz y también, según la tradición, la hora de su Ascensión a los cielos, como el cenit de su carrera. A la hora Nona entregó su espíritu en la Cruz. La Tercia recuerda la venida del Espíritu Santo en Pentecostés por la mañana.

* * *

(1) De la palabra oska, *sollus* (equivalente a la latina *omnis*) y *annus:* «lo que acontece cada año».

Presupuesto esto, sigamos nuestro camino con la consideración del curso y de la estructuración del Oficio cotidiano (1).

Comienza por la tarde con las «Primeras Vísperas». El día comenzaba para los antiguos no a las doce de la medianoche, punto constatable únicamente de una manera mecánica por un reloj. Concluía, más bien, con la puesta del sol. Entonces empezaba el nuevo día. El Oficio Divino que se tenía en el crepúsculo, con los arreboles de la tarde (vesperus, ἑσπέρα = atardecer), entra, según el tiempo, aún en el día precedente, pero sirve de tránsito al siguiente. Por este motivo, pertenece, al menos, la segunda parte —en las fiestas mayores, todas las Vísperas— litúrgicamente ya a la festividad del día siguiente. El espíritu es introducido así en el atrio de la dominante de aquella festividad, pregustando de antemano su precioso contenido. Esto se expresa muy bien particularmente en las primeras Vísperas de Navidad.

Tan pronto como el sol ha desaparecido en el horizonte, comienza el Nuevo Día con la noche. De la noche nace el día, pensaban los antiguos. Este pensamiento que hoy parece que sólo lo tienen los niños, que frecuentemente comienzan a contar con las noches, ha sido muy significativo para la liturgia. La ordenación del Oficio del día tiene un fundamento firme en el de medianoche.

(1) Nos limitamos al Oficio monástico-benedictino, en el que resalta más claramente la integración de los pensamientos.

La noche con su negrura y su silencio y su mirar a las estrellas, con sus cambiantes de intimidad y de miedo, con sus experiencias de la pequeñez del hombre y sus vislumbres de la grandeza del alma que puede abarcar con su pupila panaromas tan ingentes, perdió para los cristianos todo el misterio con que atormentaba a los hombres irredentos. Encierra ahora dulzuras de miel y conserva su recato y escalofrío divino. Por eso justamente se ha convertido en tiempo de oración, de elevación del espíritu al Dios sempiterno. Las fatigas del trabajo del día han cesado. Los sentidos gozan del sosiego lejos del mundo exterior, el oído se deleita con el silencio dorado. Sólo las estrellas eternas parpadean y guiñan serenas al ojo que las mira. Un destello de lo eterno ilumina la noche. El tiempo parece estar en calma. Los Romanos la llamaron *intempesta*, es decir, sin tiempo. Ya los paganos organizaron preferentemente en la noche los cultos divinos más conmovedores.

Los misterios en los que aguardaban ellos el enlace con la Divinidad eran celebrados por la noche, iluminados a veces por la incierta llama de una tea, hasta que finalmente venía como una explosión la luz del misterio presagiadora de la presencia de la divinidad. La Iglesia celebra del mismo modo sus más grandes Misterios, la Encarnación, la Resurrección, en el silencio impresionante de la noche. Más, toda Fiesta de primer orden comienza con una *Vigilia*. Los griegos. celebraban festejos durante toda una noche, παννυχίς La Iglesia de los primeros tiempos supo asimismo po-

nerse en vela ante todas las grandes Festividades con la oración, el canto y las santas lecciones. Particularmente veneranda era la Noche de Pascua, noche en la que comenzaba a irradiar desde las oscuridades de la Pasión la luz gloriosa del Resucitado. Era, para todos los sentados en sombras de muerte, la «liberación de los infiernos». En ella esperaban los primitivos cristianos la segunda venida del Señor. «Ésta es la noche con vigilia celebrada por nosotros a causa del advenimiento (*adventus*, parusía, nueva venida) de nuestro Rey y Dios. Doble es el objeto de esta noche. En ella, después de su Pasión retornó Él nuevamente a la vida y más tarde disfrutará el dominio sobre la tierra» (1).

Algo de esta mística añoranza palpita en todas las vigilias (2).

«Éste es, en realidad, el tiempo
en que, como nos dice el Evangelio,
el Esposo vendrá un día,
como Señor del eterno cielo.
Las santas vírgenes corren
a su encuentro, cuando viene.
Llevan lámparas encendidas,
rebosando de júbilo y de dicha» (3).

(1) LACTANTIUS, *Divinarum institutionum*, VII, 19. Véase este y otros pasajes en AD. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I (1929), pág. 519. Cf. también TERTULIANO, *De Bapt.*, 19.

(2) AEMILIANA LÖHR, O. S. B., *Der eschatologische Gedanke in den Ferialhymnen. Lit. Zeitschr.* 4 (1931-32), páginas 11-21.

(3) Del himno de medianoche: «Mediae noctis tempus est», (siglo V).

Los monjes tienen todas las noches una vigilia parecida. Y no siendo posible estar velando siempre, escogieron unas horas de la noche. Estos Oficios de la noche (llamados ahora Maitines por ser recitados de madrugada) son muy propicios a la contemplación. El espíritu se sumerge pensando, rezando y amando en los pensamientos, infinitos de Dios, mantiene una lucha con el Espíritu de Dios, como una vez luchó Jacob en Jabboc contra el ángel hasta la aurora, saliendo con la bendición de Dios y con el nombre de Israel, luchador de Dios. Así fortalecida, puede el alma acercarse a las incomparables ceremonias místicas de la Santa Misa y celebrarlas sabia y dignamente.

Ha transcurrido la noche. El día empieza a anunciarse con el claror de la aurora. Las estrellas se ocultan. Sólo el lucero de la mañana alumbra tibiamente. Comienza entonces la Iglesia el Oficio divino de la mañana. Son los *Laudes*, la alabanza. El alma tras la contemplación se siente embargada por vivos afectos de alabanza y de acción de gracias. No se reconoce suficiente para la loa del Señor y llama en su auxilio a la creación entera. Ya se acerca Cristo, el Sol de justicia y de salud. La aurora, su precursora, se sonroja al verle. El Himno ambrosiano le saluda. «La aurora en las alturas. Como verdadera aurora nace el Hijo, enteramente en el Padre, y el Padre plenamente en el Hijo». El alma arde en ansias porque llegue la «postrera aurora» en que amanezca y vea la luz divina que no se extinguirá. Aparece el sol mismo como un héroe vencedor, como una vez se levantó resplande-

ciente Cristo del sepulcro después de la noche de la Pasión, quedando ofuscados los centinelas. En este momento entonan los directores el himno de alabanza a la redención en Cristo:

«Bendito sea por siempre el Señor, Dios de Israel;
pues ha visitado a su pueblo y le ha bañado de salud».

Nos ha libertado de nuestros enemigos. Nos ha posibilitado el caminar siempre en su presencia con santidad y justicia.

«Con exceso de misericordia nos visitó
el Oriente de la altura,
para iluminar a aquellos que se sientan
en *tinieblas y sombras de muerte,*
y para llevar nuestros pasos por sendas de salud».

El sol va subiendo poco a poco. La luz llama al trabajo, al «peso y calor del día». Es la primera hora, Prima. Antes de marcharse al trabajo, el cristiano se arma nuevamente con la oración. Es una oración llana y sencilla. Llena de pensamientos de las fatigas y rigor del trabajo y de peticiones de ayuda contra todos los obstáculos que pueden provenir de los espíritus malos y de los hombres perversos. Todas las Horas menores ostentan el fuerte carácter de oración de súplica, singularmente Prima. El profundo sentido y sobresaturación de los Oficios de medianoche y de la mañana no se han extinguido, pero descansa dormido en el corazón. Hay que prestar los trabajos prácticos. El sol no tiene ya el fresco brillo de la mañana. Pica más su

calor desde el cielo. Pero maduran y entran en sazón los frutos.

En esta virtud de madurez bajo el calor de la vida divina pensamos en Tercia, donde se conmemora la venida del Espíritu Divino, *Calor Verbi*, «Fuego del Verbo» y se le entona un cantar: «Espíritu Santo, uno con el Padre y con el Hijo, derrámate ahora como Unción en nuestros corazones y satúralos con tu aroma y suavidad. Boca, lengua, espíritu, inteligencia, todas las potencias vivas entonen alabanza a Dios, llameen con el fuego del amor, prendan en su fuego al prójimo». Los salmos son una elegía a la desdicha del destierro, a la nostalgia de la patria, una mirada anhelante a los collados de salud, a la ciudad del Señor, a Jerusalén.

Sexta, rezada en los ardores del mediodía, cuando el demonio del día merodea para causar daños al cuerpo y al alma, pide la mitigación de todo ardor perjudicial, por la victoria de los adversos combates, por la salud y armonía del cuerpo y del alma. Todo esto se espera alcanzar del Señor, al cual sólo el alma mira como el siervo a su señor.

Nona trae mitigación del calor. Empieza a balancearse el mar de la tarde. El alma anhela su claridad, una santa muerte y la eterna gloria tras el ocaso fatigoso de la vida. Libre de la cautividad, ya aprieta las gavillas y disfruta juntamente con su amor de la quietud colmada que sigue a la faena llena.

* * *

El sol comienza a ponerse en Occidente. El extraordinariamente fino arrebolado, la luz que esparce por la cansada tierra, permiten de algún modo al hombre trasponerse también, con todo su ser y su mirar, a otro mundo mejor. El atardecer suscita dolorosas añoranzas por la paz, armonía y unidad en el corazón del hombre... Los antiguos creían que en el Occidente, por donde el sol se sumerge en la mar, estaba el reino de los muertos y emergían las islas donde vivían los bienaventurados.

También el cristiano en el ocaso piensa en una dichosa despedida de todas las fatigas del mundo y comienza a vislumbrar una luz que no se acabará ya más. Cuando el Santo Mártir Ignacio de Antioquía trae a su boca el «ocaso del sol», se acuerda de otro ocaso y dice: «Qué bello es trasponerse al mundo, para amanecer en Dios».

En esta misma tónica canta la Iglesia en las segundas Vísperas, después de haberse sumergido con los salmos, responsorios e himnos en el misterio del día, el Magnificat, el sublime cántico de la Virgen de las Vírgenes, que, al contrario que el Benedictus de la mañana, recio, varonil, lleva en sí ternura y profundidad de sensibilidad de mujer. El alma agradece con él al Señor por todo lo que, fiel a sus promesas, ha hecho en medio de una conmoción de toda su persona llena de desbordante felicidad.

La unión con Dios, fin más alto de toda oración y de todo culto, halla en el Magnificat, al final del Oficio canónico, la más elocuente expresión. Todo el júbilo

de la oración litúrgica conduce a la unidad con Dios, porque antes procede de ella. «Y se regocija mi Espíritu en Dios mi Salvador».

Las Completas, como oración vespertina secreta, sin profunda significación litúrgica, dan fin al día.

Si reparamos ahora en la multiplicidad de cuestiones ante las que nos ponía el Oficio de la Iglesia y las respuestas que aunque breve y esquemáticamente le hemos dado nosotros, veremos que la liturgia es tan amplia y rica, cuan amplias y ricas son las relaciones entre Cristo y su Iglesia y las de ambos con el Padre. Es como un cantar elevado de puro y espiritual amor con el que ensalza ya la esposa al Esposo, ya el Esposo a la esposa o con que alaban ambos juntamente al Padre de los Cielos. La Verdad divina espejea en ella, pues se apoya en las palabras de la Escritura y de los Padres, por tanto, en un fundamento infalible y dogmático de fe. Es un efluvio de la bondad divina. Quiere enseñar, y, sobre todo, hacer *amar*. La doctrina pasa así a ser canto del amor. Y donde se unen la verdad y la bondad, no puede faltar la tercera hermana, la hermosura. Espontáneamente, no por amaneramiento esteticista, se torna la manifestación de la verdad y de la dicha en obra de arte por la que refulge ante nosotros la beldad de Dios.

Ninguna otra oración como la litúrgica puede afirmar con igual derecho que encierra e irradia la verdad, bondad y belleza divinas. Ninguna otra que esté abrazada tan fuertemente a Cristo ni que salga más caliente del corazón de toda la Iglesia.

Los últimos siglos han desvalorado muchísimo el Oficio mirándolo como mera oración de deber. Han trasladado toda la intimidad de la piedad a las devociones. En nosotros está el retornarle a su puesto, en volverlo a convertir en lo que fué, es y quiere ser. Puesto que el honor de Dios y la salvación del hombre no se pueden separar, sino que la salud y glorificación humana nacen de la honra y del sacrificio a Dios, el Oficio es al mismo tiempo veneración y culto a Dios y camino de redención para el hombre. «El sacrificio de alabanza me *honra*. En él está el *camino* por donde le mostraré al *Salvador* de Dios» (Ps. 49).

A.M.D.G.V.M.

ÍNDICE

Introducción 5

Prólogo 31

I. Retorno al Misterio 35

II. La posición del Misterio del Culto en el Cristianismo 49

A) El Misterio de Cristo 49
B) La Forma del Culto del «Mysterium» 83
C) La Liturgia de los Misterios 105

III. Antigüedad y Misterios Cristianos 129

IV. El Año litúrgico 155

V. El santo día de la Iglesia 171